Die Bābī-Behā'ī

Eine Studie zur Religionsgeschichte des Islams

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

HERMANN ROEMER

aus Pfrondorf

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Verlag der Deutschen Orient-Mission
Potsdam 1911

Gedruckt mit
Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen
Referent: Professor Dr. Seybold
11. Mai 1911

Erscheint gleichzeitig im Verlag der Deutschen Orient-Mission, Potsdam.

Vorwort.

Meine Arbeit ist dem praktischen Bedürfnis entsprungen, der Propaganda der Behā'ī in Deutschland zu begegnen, nachdem ich im Jahre 1907 als Stadtvikar in Stuttgart die dortige Behā'īvereinigung habe erstehen sehen. Zugleich soll die Arbeit der christlichen Mission an der muhammedanischen Welt dienen. Der Stoff ist im Wesentlichen den Arbeiten von E. G. Browne-Cambridge entnommen, für die Verarbeitung verdanke ich das Beste J. Goldziher-Budapest. Vor allem aber danke ich Herrn Professor Dr. Chr. Seybold-Tübingen für seine mannigfaltige Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit, insbesondere nach der philologischen Seite, wo ich bei meiner Unkenntnis des Arabischen und Persischen völlig auf seine liebenswürdige Beihilfe angewiesen war.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0124

Literaturangabe.

(Unter Absehen von der auf S. 3—8 genannten Spezialliteratur.)

Aubin, Le Chiisme et la nationalité persane RMM, März 1908. S. 457 ff.

de Boer, T. J., Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart 1901).

Browne, E. G., A Literary History of Persia. 2 Bde. (Cambridge 1902).

— Some Notes on the Literature and doctrines of the Ḥurūfī Sect. J.R.A.S. 1898. S. 61 ff.

— Further Notes on the Literature of the Ḥurūfīs and their Connection with the Bektāshī order of Dervishes. J.R.A.S. 1907.

Cabaton, A., Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme. RMM, April 1908, S. 681 ff.

Chantepie, de la Saussaye, P. D., Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2 Bde. 3. Aufl. (Freiburg i. B. 1904.)

Darmesteter, J., Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Paris 1885).

Dozy, R., Essai sur l'histoire de l'Islamisme (Leyde-Paris 1879).

Dussaud, René, Histoire et religion des Noṣairis (Paris 1900).

Ethé, H., Neupersische Literatur (in Geiger u. Kuhn, Grundriß der iran. Philologie. II. S. 212—271).

Geiger u. Kuhn, Grundriß der iranischen Philologie. II (Straßb. 1896 ff.).

Goldziher, J., Die Religion des Islams, Kult. d. Gegenw. I. Abt. III, 1 (1906). S. 87—135.

— Die islamische Philosophie, Kult. d. Gegenw. I. Abt. V (1909). S. 46—70.

— Islamisme et Parsisme (Actes du I Congrès d'Histoire des Religions I. Paris 1901. S. 119—147).

— Dussaud, Histoire et religion des Noṣairis, Besprechung im Archiv f. Relig.-Wiss. 1900. Nr. 12.

— Kitāb ma'ānī al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten, herausgegeben u. mit Anm. und Exkursen versehen (Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. N. F. Bd. IX. S. 1 ff. Berlin 1907).

— Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīth. Zeitschrift f. Assyriologie Bd. 22. S. 317—344. (1909.)

— Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1910).

Guyard, St., Fragments relatifs à la Doctrine des Ismaélis (Notices et Extraits des MSS de la Bibl. Nat. Bd. XXII; Paris 1874, S. 177—428).

Houtsma, Th., Le Mouvement religieux des Ahmadiyya aux Indes Anglaises, RMM, Dez. 1906, S. 533 ff.

Huart, Cl., Textes Persans relatifs à la Secte des Ḥouroūfīs, publiés, traduits, annotés (E. W. Gibb Memorial Vol. IX). London-Leyden 1909.

Jacob, G., Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (Abh. d. Kgl. Ak. d. Wiss. München I. Kl. 3. Abt. 24. Bd., 1909).

— Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis (Türkische Bibliothek Bd. IX. Berlin 1909).

Keßler, K., „Mani, Manichäer“ in Herzogs Realenzyklopädie. 2. Aufl. Bd. XII. S. 193—228.
— „Mandäer“, ibid. S. 155—183.
— Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (Verhandlungen des II internat. Kongsesses f. Allg. Rel.-Gesch. Basel 1905. S. 238 ff.).
Kremer, A. v., Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig 1868).
Müller, Aug., Der Islam im Morgen- und Abendland. 2 Bde. (Berlin 1886 f.).
Nicholson, R. A., Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz (Cambr. 1898).
— A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism. J.R.A.S. 1906. S. 303—330.
Nöldeke, Th., Orientalischer Sozialismus (Deutsche Rundschau 1879, S. 284 ff.).
Oldenberg, Herm., Der Buddhismus und die christliche Liebe (Deutsche Rundschau 1908, I, S. 380 ff.).
v. Oppenheim, M., Vom Mittelmeer zum persischen Golf, 2 Bde. (Berlin 1899).
Pincott, Fr., Sikhisme in Hughes, dictionary of Islam (London 1888, S. 583 ff.).
Pischel, R., Leben und Lehre des Buddha (Leipzig 1906).
Richter, J., Indische Missionsgeschichte (Gütersloh 1906).
— Mission und Evangelisation im Orient (Gütersloh 1908).
de Sacy, S., Exposé de la Religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte (mit Einleitung). 2 Bde. (Paris 1838).
Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam Z.D.M.G. 1898.
Sell, Edw., Essays on Islam (Madras 1901).
Seybold, Chr., Die Drusenschrift Kitāb al noqaṭ waldawāir, das Buch der Punkte und Kreise (Tübinger Univ.-Progr. 1902).
Tiele, C. P., Kompendium der Religionsgeschichte. Dritte deutsche Aufl. Breslau 1903.
Tholuck, A., Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica (Berlin 1821).
— Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik (Berlin 1825).
van Vloten, G., Recherches sur la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques sous le Khalifat des Omayyades (Amsterdam 1894).
Whinfield, E. H., Masnavi i Ma'navi (mit Einl.) (London 1887).
Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4. Aufl. (Leipzig 1903).

Zeitschriften.

Ch.R. = Church Review;
CMI = Church Missionary Intelligencer;
J.A. = Journal Asiatique;
J.R.A.S. = Journal of the Royal Asiatic Society;
MRW = Missionary Review of the World;
RHR = Revue de l'Histoire des Religions;
RMM = Revue du Monde Musulman;
ZA = Zeitschrift für Assyriologie;
Z.D.M.G. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung. Notwendigkeit unserer Untersuchung 1
Übersicht über die Literatur: . . . . . 2—8
1. Die Erforschung des älteren Bābismus (Gobineau u. a.)
2. Die Erforschung des Neubābismus der Behā'ī (E. G. Browne)
3. Die Arbeiten abendländischer Behā'īs in Frankreich (Nicolas, Dreyfus) und den Vereinigten Staaten (Phelps u. a.)
4. Beitrag der Missionare
5. Neuere deutsche Arbeiten
Ausführung

Erster Teil.

Die Begründung der Sekte des Behā Allāh im Bābismus.

I. Der Bābismus als theologische Schule und religiöse Bewegung: 9—61
1. Die Begründung des Bābismus in der Sekte der Scheichī:
Der Scheichismus in Bābs Erstlingsschrift — Die Lehre vom bābijjat: Das Dogma der Scheichī vom vierten Pfeiler des Glaubens — Ihre Beschreibung des Bāb als des vollkommenen Menschen — Die Vorgänge im Islām für diese t. t. und die schī'itische Lehre von den abwāb der kleinen Verbergung des zwölften Imām — Die Verkündigung des Bāb von der Manifestation (ẓuhūr) der abwāb und des Imām Mahdī als Correlat hiezu — Vorbereitung dieser Verkündigung in der Schule der Scheichī . . . . . 9—18
2. Der Mahdīanspruch des Bāb:
Sofortiges Auftreten desselben im Kommentar zur Josephsūre — Näherbestimmung der Lehre von der Wiederkunft (radsch'a) — Die theosophische Fassung im Begriff nuḳṭa — Nebeneinander der Selbstbezeichnungen des Bāb als bāb und nuḳṭa 8—22
3. Der geschichtliche Ort der bābistischen Theosophie:
Die ṣūfīsch-neuplatonische Bedingtheit ihres Gottesbegriffs — Das Verhältnis zur philosophischen Schule des Mullā Ṣadrā 22—24
4. Die kabbalistische Bestimmtheit des Bābismus:
Die kosmologische Bedeutung des Begriffes nuḳṭa — Der Vorgang in der Ḥurūfīsekte — Die Ausgestaltung der Kabbalistischen Lehre von der Zahl 19 beim Bāb — Hypothese über ihre Herkunft — Der Gebrauch von Talismanen im Bābismus 24—29
5. Die bābistische Lehre von der Prophetie (I): das Unterscheidende am Propheten, die okkult gefaßte Inspiration:
Die Beschränkung der Zeichen des Mahdī auf das inspirierte Wissen — Die Merkmale des Begriffs ājāt („Verse") — Verhältnis zum Schrifttum des Bāb — Voraussetzungen im Schī'itismus — Die constitutive Bedeutung des magischen Wissens ('ilm i ladunī)

Seite

— Der Vorgang im ismā'īlitischen System . . . . . 29—32

6. Die bābistische Lehre von der Prophetie (II): Die Natur des Propheten in ihrem Verhältnis zur Gottheit (Frage der Inkarnation):

Die Analogie mit dem kosmologischen Emanationsgedanken und die Anschauung der Emanation im Bilde des Lichts — Neuplatonischer Vorgang — Ṣūfische Bedingtheit der Lehre von der Rückkehr (ma'ād) des logos durch 5 Stufen — Nachweis der neuplatonisch-ṣūfischen Bedingtheit der Heilslehre und des Frömmigkeitsideals im Bābismus als einer religiösen Bewegung — Die Beziehung der Frömmigkeit auf den Bāb als eine Erscheinung des Göttlichen — Frömmigkeit und Charakter des Bāb selbst — Das Ekstatische in der Bābistischen Bewegung — Die Vorstellung der Inspirierten von der Liebe als dem Inhalt des Göttlichen und ihrer naturhaften Erscheinung im Prophetischen . . . . . 32—39

Die formale Bestimmung des Prophetischen im Verhältnis zur Gottheit: Die Theorie vom ẓuhūr als Spiegelung — Der Protest gegen die Inkarnation, speziell in der Bestimmung als ḥulūl (Einwohnung) — Die Auffassung des Bāb vom Ṣūfismus und die tatsächliche Übereinstimmung mit dem klassischen Ṣūfismus . . . . . 39—42

7. Die bābistische Lehre von der Prophetie (III): Die Mission des Propheten in der Geschichte (das ta'wīl = die allegorische Auslegung):

Bābs Lehre von der Prophetenreihe: gleiche Natur der Propheten als nuḳṭa bei verschiedener Mission. Einreihung seiner selbst als des jüngsten Religionsstifters — Sachliche Zugehörigkeit des Bābismus zum ismā'īlitischen Mahdismus — Gnostische Herkunft der leitenden Idee . . . . . 42—46

Bābs Lehre vom inneren Sinn der voraufgegangenen Religionen. Der ismā'īlitische Vorgang — Die Handhabung des ta'wīl beim Bāb in Beziehung auf (1) den Kanon, (2) das Gesetz (der antiritualistische Charakter seiner Gesetzgebung im Bajān, die Frage des Antinomismus, Verhältnis zu Ṣūfismus und Ismā'īlitentum) und (3) das Dogma (Eschatologie: Hölle und Paradies — jüngster Tag — Zeichen des Mahdī) und die Vorgänge in den neuplatonisch bedingten Richtungen im Islām (Aristoteliker, Ṣūfī und Ismā'īliten) . . . . . 46—53

8. Die praktische Stellungnahme des Bābismus zu den Religionen: Ihre Einbeziehung in das System und die Aufhebung der rituellen Unreinheit — Vorgänge im Ṣūfismus und der Sektengeschichte des persischen Islāms . . . . . 53—55

9. Das politische Element in der bābistischen Bewegung: Bedeutung der Aufstände: Notwehr — Beweis aus dem späteren Bābismus, der Abschaffung des dschihād im Bajān, der Verhandlung des Ḥusein von Buschrūja mit dem Premierminister Ḥāddschī Mīrzā Aghāsī — Verhältnis zum politischen Element im Ismā'īlitentum . . . . . 55—58

Seite

10. Die Verkündigung des Bāb vom „man juẓhiruhu'llāh“: Erneute Projizierung des Mahdī in die Zukunft — Bestimmung seiner Mission — Bābs Beziehung seiner Frömmigkeit und Gesetzgebung auf ihn in der letzten Periode seines Lebens — Bedeutung für die weitere Entwicklung der Sekte — Bestimmungen des Bajān über Zeit und Zeichen seiner Ankunft . . . . . 58—61

II. Die Stellung des Brüderpaares Ṣubḥi Ezel und Behā Allāh im Urbābismus (1844—1852) . . . . . 61—72

1. Die Stellung der beiden Brüder im Jüngerkreis des Bāb: Quellen — Herkunft und Vorleben des Brüderpaars — Behā's Eintritt und Rolle in der bābistischen Bewegung — Verhältnis der Brüder zu Ḥaḍrat i Ḳuddūs — Ṣubḥi Ezel's Berufung zum Nachfolger des Bāb . . . . . 61—69

2. Die Stellung des Brüderpaars in der bābistischen Urgemeinde 1850—52: Ṣubḥi Ezel's Supremat — Die äußeren Umstände der Sekte — Die inneren Bewegungen: Häufung der Inspirierten . . 69—72

Zweiter Teil.

Die Bābī unter Behā Allāh in Baghdād und Adrianopel (1852—1868).

Vorbem.: Darstellung in Dā'iratu 'l-ma'ārif — Die Quellen der Sekte.

I. Behā Allāh und die Bābīkolonie zu Baghdād (1852—1864) . . 73—90

1. Die äußeren Umstände der Kolonie: Bedeutung des Ortes — Stärke der Kolonie — Öffentliche Stellung ihrer beiden Führer — Verhältnis zu den Behörden — Die Aufhebung . . . . . 73—75

2. Die innere Geschichte der Kolonie: Das Problem der Vorgeschichte der Deklaration des Behā — Die behāistische Darstellung in Tārīch i dschadīd — Die Angaben über Deklarationen Behā's in Baghdād — Die ezelische Darstellung in Hascht bihischt — Resultat . . . . 75—81

3. Die Schriften des Behā Allāh aus der Baghdāder Periode 81—90
Ihr Charakter im Verhältnis zum Ṣūfismus und Bābismus
a) Haft vādī
b) Kitāb el īḳān
c) Kalimāt i maknūne
Resultat.

II. Die Bābīkolonie in Adrianopel (1864—68) und die Erklärung des Behā Allāh im Jahre 1866/7 . . . . . 90—108

1. Der Gang der Ereignisse vom Abzug aus Baghdād bis zur Verbannung aus Adrianopel nach 'Akkā: Quellen — Verbringung nach Adrianopel — Das Schisma — Die Verhaftung . . . . . 90—97

2. Die Schriften des Behā von Adrianopel aus (Deklaration) 98—108
a) Sūra i haikal, I. Teil
b) Lauḥ i Naṣīr

Seite

c) Sūratu'l mulūk
d) Alwāḥ i salāṭīn = Sūra i haikal, II. Teil
α) Das Sendschreiben an Schāh Nāṣireddīn (lauḥ i sulṭān)
β) Das Sendschreiben an den Sultan ʿAbdul ʿAzīz
γ) Das Sendschreiben an den türkischen Minister ʿAlī Pascha (lauḥ i raʾīs)
δ—η) Die Sendschreiben an europäische Höfe
Anhang: Lauḥ i aḳdas und ein Wort an den preußischen Hof. 107

Dritter Teil.

Die Gestaltung der Behāʾīsekte unter Ḫehā Allāh in ʿAkkā (1868—1892).

Vorbem.: Bedeutung und Entstehungszeit des Kitāb aḳdas . . 108
I. Das Kitāb aḳdas und verwandte Traktate des Behā Allāh . . 109—134
1. Das Kitāb aḳdas und seine Gesetzgebung:
Ausgaben und Charakter des Kodex
A. Kultusgesetz: Glaubensbekenntnis — el abhā — Das Gebet — Die Zahl 9 — Das maschreḳu'l aḏkār — Armensteuer — Fasten und Feste — Wallfahrt — Sonstige Bestimmungen — Aufhebung des dschihād und der rituellen Unreinheit: 109—117
B. Moralgesetz: Grundgebote — Feindesliebe — Höflichkeit 117
C. Rechtsgesetz: Das beitu'l ʿadl: sein prophetischer Charakter; seine Aufgaben; die dogmatische Aufgabe; finanzielle Fundierung — Kriminalrecht — Ehe- und Erbrecht — Handelsrecht . . . . . 117—122
D. Regelung von Sitten nnd Gebräuchen 122
E. Spezifisches Religionsgesetz: Kosmopolitismus — Einheitssprache und -schrift — Völker- und Religionsverbrüderung — Begründung im Mahdismus und Verhältnis zum älteren Bābismus — dogmatische Behandlung der Wissenschaften — Verhältnis des Behāismus zum älteren Bābismus — Die polemischen Stücke — Ersatz des Bajān durch dies Gesetz — 122—128
2. Die verwandten Traktate des Behā Allāh:
a) Ṭirāzāt; b) Eschrāḳāt; c) Kalimāt i firdausijja; d) Lauḥ i bischārāt — Ihr dogmatischer Gehalt — e) Tadschalljāt — f) Lauḥ i ḥikmat: Kosmologie; Verständnis der griechischen Philosophie und der bābistischen Bewegung — g) Lauḥ i ʿālam, eine Anwendung des Kitāb aḳdas auf Persien . . . . . 128—134
II. Behā Allāh in ʿAkkā als Haupt seiner Sekte:
Schriftstellerische Tätigkeit — Verbindung mit Persien — Beseitigung der Ezelī in ʿAkkā — Gestaltung der Sekte in Persien: Bābīhetzen, Verbreitung, Verhältnis zu den Missionen, Stellung innerhalb des Schīʿitismus, moralische Bestimmtheit, Gemeindeleben, Theologie — Glaube an Behā Allāh und undogmatischer Behāismus — Esoterismus? — Tod und Testament des Behā Allāh . . . . . 134—144

Vierter Teil.

Seite

Die Sekte der Behā'ī unter ʿAbbās Efendī gen. ʿAbd al Behā (seit 1892).

I. ʿAbbās Efendī als Sektenhaupt . . . . . 144—148
1. „ʿAbd al Behā“ (prophetischer Anspruch)
2. ʿAbbās Efendī (Biographie)
3. Schisma mit Muḥammed ʿAlī
II. ʿAbbās Efendī und die Ausbreitung der Sekte . . . . . 148—160
1. Die Mission der Behā'ī im Westen . . . . . 148—157
a) Die Behā'ī in den Vereinigten Staaten
b) Der französische Behāismus
c—e) Der Behā'ismus in England, Deutschland und anderen Ländern Europas
2. Die Sekte im Orient unter ʿAbd al Behā . . . . . 151—160
a) Mission in Indien und Birma
b) Verbreitung in der Türkei
c) Die Sekte in Persien seit 1892: Bābīmassakres — Ihr Anteil an der persischen Revolution — Die äußere und innere Begründung ihrer royalistischen Haltung — Kredit der Sekte im heutigen Persien — Statistik — Antibehāistische Literatur in Persien
III. ʿAbbās Efendī und die Lehre der Sekte . . . . . 160—172
1. Die Schriften des ʿAbbās Efendī 160
2. Die Theologie des ʿAbbās Efendī in ihrer neuplatonischen Art 161—171
a) Das Verhältnis Gottes zur Welt (Frage des Pantheismus)
b) Die Naturlehre (Frage der Deszendenz)
c) Die Lehre vom Menschen (Leib und Seele)
d) Die Erlösungslehre (Frage der Seelenwanderung)
e) Die Erlösungslehre, Forts. (der Heilsweg): Die 4 neuplatonischen Wege zum Heil — Die Ekstase — Die Anschauung des Schönen — Behā Allāh dschemāli mubārak — Materiale Bestimmung des Schönen bezw. Guten (der Gottheit): Liebe — Liebe als fromme Gesinnung und Handlung (absolute Toleranz) — Das Böse — Die Askese — Liebe und Erkenntnis
f) Die Lehre vom Propheten (Näherbestimmungen zur bābistischen Lehre)
g) Die Lehre von Christus und dem Christentum
3. Die Gesetzgebung des ʿAbbās Efendī 172

Resultat.

Der Bābismus — Behā Allāh — ʿAbd al Behā — Das treibende Moment in der Sekte — Verwandtschaft mit den Derwischorden — mit der indischen Theosophie . . . . . 172—177

Anhang I.

Die Sekte der Ḥurūfī Bektāschī in ihrer Verwandtschaft mit den Bābī.

Die Ḥurūfīsekte — Der Derwischorden der Bektāschī — Ihre wissenschaftliche Erforschung — Beschränkung auf sachliche

Seite

Verwandtschaft — Nächstverwandte dieser Sektengruppe — Punkte der Übereinstimmung: Der Anspruch des Faḍl Allāh — Beschreibung des Propheten seiner Mission, die ideale Religion zu bringen — Allegorische Deutung der Religionen — Aufhebung des Kultus — Antinomismus — Anknüpfung an ʿAlī — Die Theophanie als neue Offenbarungsstufe — Lehre vom radschʿa — Opposition gegen ḥulūl und Theorie der Spiegelung des Lichts — Erlösungslehre und Frömmigkeitsideal — soziales Reformprogramm . . . . . 178—185

Anhang II.

Verwandte Erscheinungen im indischen Islām.

1. Der Sikhismus

Literatur — Ursprung und Absicht der Sekte — Herkunft aus dem Ṣūfismus — Gotteslehre — Heilslehre — der guru — Kultus — religions- und sozialpolitisches Programm . . . 186—188

2. Die Sekte der Aḥmedijja

Literatur — Ghulām Aḥmed — Gegensatz gegen das Christentum — Mahdismus — Näherbestimmungen desselben in Analogie mit dem Bābismus — Praktische Ausgestaltung — Ṣūfischer Einschlag — Unterschied vom Bābismus — Sein Anhang und seine Tätigkeit — Spuren der Kulturbewegung — Regelung der Nachfolge . . . . . 188—192

3. Der Neuislām der Sejjid Aḥmedī

Sachliche Verwandtschaft mit dem Behāismus — Unterschied — Zusammentreffen im Kulturprogramm 192

Einleitung.

Die jüngste Religionsbildung, die aus dem schī'itischen Islām hervorgegangen ist, die Sekte des im Jahre 1892 in ʿAkkā in Syrien verstorbenen Bābīführers Ḥusein ʿAlī Nūrī gen. Behā Allāh (behā Allāh, Gottesglanz) und seines Sohnes ʿAbbās Efendī, gen. ʿAbd al Behā (Knecht des Behā), bedarf einer zusammenhängenden Untersuchung im Anschluß an das von englischen und franzōsischen Forschern bereitgelegte Material. Ist nämlich der Bābismus „die neueste ernstliche Reformbewegung im östlichen Islām" (Goldziher, Die Religion des Islāms, a. a. O. S. 128), so gehört es zu seinem Verständnis, zu wissen, wie er sich seit dem Tode seines Stifters, des Bāb (1850) und seiner Unterdrückung in Persien (1852) weiter entwickelt und zur Sekte der Behā'ī[1]) gestaltet hat. Dazu kommt, daß diese Sekte im heutigen Orient eine so einflußreiche Stellung einnimmt, daß sie gleichzeitig das Interesse des Politikers und des Missionars praktisch beansprucht. Die persische Revolution hat uns jüngstens die Frage aufgegeben, inwieweit die Bābī an ihr beteiligt sind, die als Träger der Kulturbewegung im Orient[2]) und als eine antiklerikale Bewegung zugleich bekannt sind. Die Missionen müssen sich über die Behā'ī klarwerden und wissen, ob sie in ihnen Bundesgenossen oder Konkurrenten zu erblicken haben. Endlich macht die Propaganda, die die Behā'ī seit einiger Zeit im Abendland treiben[3]), eine Untersuchung wie die vorliegende zum unmittelbaren Bedürfnis.

Wir geben im folgenden zuerst eine Übersicht über die Literatur, soweit sie uns zugänglich ist. Die Ausführung hat zu-

[1]) Vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl., S. 303. „Fortan kann die durch den Bāb eingeleitete Bewegung nicht mehr den Namen des Gründers tragen. Man zieht es auch in neuerer Zeit mit Recht vor, diesen immer mehr sich verbreitenden und seine Rivalen in den Hintergrund drängenden Sproß der Lehre des Mīrzā ʿAlī Muḥammed mit dem Namen Behā'ijje zu bezeichnen, den sie sich selbst beilegen".

[2]) Wir verstehen darunter den orientalischen Ausschnitt des sog. World Culture Movement, vgl. dazu Goldziher, Die Rel. d. Isl., a. a. O. S. 131.

[3]) Vgl. meine Schrift, Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland. Basel 1910. S. 45 ff.

erst mit einer religionsgeschichtlichen Untersuchung über den Bābismus ihren Boden zu sichern und sodann die Geschichte und Ausgestaltung der Sekte unter Behā Allāh und seinem Sohne zu beschreiben und zu würdigen. Zwei Anhänge beschäftigen sich mit verwandten Erscheinungen im Islām.

Übersicht über die Literatur.

1. Der Bābismus bis 1852, wo das Attentat einiger Bābī die blutige Unterdrückung der Sekte in Persien zur Folge hatte, ist zuerst von Gobineau in seinem klassischen Werke „Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale", Paris 1865 zugänglich gemacht worden. Gobineau gibt hier Kap. 6—12 die Geschichte des Bāb und seiner Sekte nach dem Bericht des persischen Hofhistoriographen Mīrzā Taḳī Mustaufī im letzten Band des nāsikhu't-tawārīkh (Neueste Weltgeschichte), der die Dynastie der Qādschāren behandelt und einem Supplementband über die Jahre 1850—1856. An ihn schließt sich auch eine gleichzeitige Artikelserie des Persers Kazem Beg „Bāb et les Bābīs" im Journal Asiatique 1866 an. Jedoch haben beide Forscher ihre den Bābī mißgünstig gesinnte Quelle kritisch verwertet und fußen zugleich auf eigenen Beobachtungen und Studien. Von besonderem Wert ist die Darstellung der Lehren des Bāb, die Gobineau (Kap. 12) auf Grund eines von ihm in Übersetzung und Bearbeitung angehängten Buches des Bāb gibt, dessen Titel „Le livre des préceptes" = kitābu 'l aḥkām ist (Browne, A Year a. the Pers. S. 314); kitāb i ḥukkām (so Gobineau) würde „Buch der Richter" bedeuten. Es stellt eine höchst wertvolle Redaktion des heiligen Gesetzes dar, das der Bāb unter dem Namen bajān (Auslegung) in seiner letzten Periode in verschiedenen Formen ausgegeben hat. Auf den Studien von Gobineau und Kazem Beg ruht die Darstellung des Bābismus bei Ethé „Ein moderner Prophet des Morgenlandes" in seinen „Essays und Studien" 1872, während sie bei v. Kremer, „Geschichte der herrschenden Ideen des Islāms" II Kap. 7 mit eigenen Untersuchungen verbunden ist, die sich besonders auf den fraglichen Zusammenhang mit dem Wahhābismus beziehen und von Kremer nicht weiter verfolgt wurden (1868). Einen weiteren Beitrag hatte Vámbéry in „Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien" S. 286 ff., Budapest 1867 geliefert. Mit Berichten über weitere Bābīmanuskripte ging die Académie Impériale de St. Pétersbourg voran, wo Dorn 1864 f. ein „Buch der Namen", wie der Bāb verschiedene verfaßt hat und eine im Dialekt von Māzanderān geschriebene Geschichte des dortigen Bābīaufstandes von 1848 beschrieb und Baron Rosen 1877, 1886 und 1889 in den Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales

Bd. I, III, VI zahlreiche arabische und persische Manuskripte meist von Schriften des Behā Allāh beschrieb und bearbeitete[1]). Gleichzeitig begann in Paris Huart, die Studien Gobineau's auf Grund der von ihm der Bibliothèque Nationale überlassenen weiteren Bābīmanuskripte fortzusetzen, nachdem Fagnan dieselben 1887 in der Revue Critique de l'Hist. et de Lit. S. 297f. genannt hatte. Doch wurden seine Arbeiten — J. A. X S. 133ff., RHR XVIII S. 279ff. und La Religion de Bāb 1889 — bald von englischer Seite überholt.

2. Der Erforscher der weiteren Entwicklung der Bābīsekte seit 1852 ist Edward G. Browne, Prof. f. Arab. an der Universität Cambridge. Ergriffen von Gobineau's glänzender Schilderung des Martyriums der Sekte in Persien, begab er sich 1888 nach Persien, um nach dem Vorbild der Erforschung der Religion der Parsi durch Anquetil Duperron in Fühlung mit den Bābī zu treten. Nach längeren vergeblichen Bemühungen gelang ihm dies in Iṣfahān, von wo aus er in intime Beziehungen zu den Bābī trat, die er namentlich in Schīrāz, Kirmān und Jezd pflegte. Die betreffenden Erlebnisse legte er 1893 in „A Year amongst the Persians", London, nieder, nachdem er sofort nach seiner Rückkehr die Resultate in zwei ausführlichen Artikeln in J.R.A.S. 1889 fixiert hatte: „The Bābīs of Persia I Sketch of their history and personal experiences amongst them. II Their literature and doctrines" — zit. als Br. 1889 —. Nachdem Browne in Persien erfahren hatte, daß sich die Bābī in die beiden Zweige der Ezelī und Behā'ī geteilt hatten und die beiden Sektenhäupter, die Halbbrüder Ṣubḥi Ezel (Morgenröte der Ewigkeit) und Behā Allāh in gegenseitiger Verfeindung und türkischer Haft lebten, fand er mit Hilfe von englischen Regierungsbeamten Ṣubḥi Ezel als englischen Pensionär in Haft in Famagusta auf Cypern auf und begab sich im Frühjahr 1890 zu ihm, da er in ihm die zuverlässigste Quelle für seine Zwecke erkannte. Nachdem er bei ihm und seinen Söhnen die nötigen Erhebungen gemacht hatte, ging er sofort nach ʿAkkā weiter, wo Behā Allāh seit dem Schisma mit Ṣubḥi Ezel im Jahr 1868 als türkischer Staatsgefangener lebte und — 2 Jahre vor seinem Tod — Browne einige Audienzen gewährte. Hier erhielt er von ʿAbd al Behā auf seine Nachfrage eine von diesem selbst verfaßte Geschichte der Bābī und Behā'ī unter dem Titel: maḳāla i schachṣi sajjāḥ (Bericht eines Reisenden), die er sofort nach seiner Heimkehr im persischen Text und englischer Übersetzung herausgab: „A Traveller's Narrative written to illu-

[1]) Kürzlich haben diese Arbeiten eine Fortsetzung gefunden in der Sammlung „Sendschreiben des Behā Allāh" ed. v. Rosen (Petersburg, Akademie 1908).

strate the Episode of the Bāb". Cambridge 1891 — zit. als T. N. — Zugleich versah er das Werk mit Anmerkungen, in denen er seine Forschungen über die wichtigsten diskutablen historischen und theologischen Daten des Bābismus niederlegte (Note A—Z), durch die das Buch grundlegende Bedeutung erhalten hat — zit. als T. N. Note —. Note W bringt Auszüge aus einem parallelen Geschichtswerk der Ezelī, dem hascht bihischt (acht Paradiese) des 1896 in Tabrīz martyrisierten Schwiegersohnes des Ṣubḥi Ezel Scheich Aḥmed von Kirmān, das zugleich langatmige, dunkle und von Browne nicht weiter bearbeitete Abhandlungen über die Lehren der Bābī enthält. Er hatte das seltene Manuskript von einem Ezelī in Konstantinopel erhalten. Eine Beschreibung seiner weiteren (im ganzen 27) Bābmīanuskripte ließ Browne in J.R.A.S. 1892 folgen, indem er zugleich über die verwandten Texte des Baron Rosen (s. o. S. 3) berichtete — zit. als Br. 1892. — Die wichtigsten Schriften des Behā Allāh hatte er schon in Br. 1889 nach Form und Inhalt besprochen und auch jetzt gab er solchen den Vorzug gegenüber von Schriften des Bāb und Ṣubḥi Ezel, die er aus Persien oder Cypern erhalten hatte und die in ihrer mystischen Obskurität nicht zur Bearbeitung einluden. Seine nächste Arbeit war vielmehr die Übersetzung und kritische Beleuchtung eines weiteren Geschichtsbuchs der Behā'ī, des tārīch i dschadīd (Neue Geschichte) des Mīrzā Ḥusein von Hamadān aus dem Jahre 1880: „The Tārīkh-i-Jadīd or New History of Mīrzā ʿAlī Muḥammad the Bāb", Cambridge 1893. Es war Browne nämlich auf der Bibliothèque Nationale unter Gobineau's Manuskripten (Suppl. Pers. 1071) der hervorragende Fund gelungen, der ihm die von den Behā'ī absichtlich ausgerottete Vorlage für dies Werk, das nuḳṭatu'l kāf (Punkt des „K." vgl. u. S. 61 A. 1) des 1852 martyrisierten Bābī Mīrzā Dchānī von Kāschān, in die Hände spielte und ihn in Stand setzte, die Verschiebung gewisser Tatbestände durch die Behā'ī aufzuweisen und weiteres wertvolles urbābistisches Material dogmatischer und historischer Natur zu retten (App. II) — zit. als N. H. und N. H. App. II. Obgleich die Behā'ī ihrem hochstehenden Freund diesen Triumph der Wissenschaft schwer verübeln, geht Browne noch neuestens wieder damit um, die Pariser Handschrift zu edieren. Er hat sich seither nur noch gelegentlich über die Bābī bezw. Behā'ī geäußert, so in seinen Arbeiten: „Some Notes on the literature and doctrines of the Ḥurūfī sect" J.R.A.S. 1898, „A literary History of Persia I und II" 1902, Introduction zu Phelps, Life and Teachings of ʿAbbās Efendī (s. u.) 1903, sowie in seinem jüngsten Werk „The Persian Revolution of 1905—1909" Cambridge 1910, S. 424f.). Kürzlich hat Browne in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics Bd. II (1909) unter „Bāb, Bābīs" eine Zu-

sammenfassung der Resultate seiner früheren Forschungen gegeben und sie durch einen Überblick über die Entwicklung der Sekte seit dem Tode des Behā Allāh und einen Bericht über ihre neuere Literatur ergänzt — zit. als Br. 1909. —

3. Auch aus dem Kreis der abendländischen Anhänger des Behā Allāh gehen seit einem Jahrzehnt Beiträge von mehr oder weniger wissenschaftlicher Natur über ihre Sekte hervor. (a) In Frankreich ist es der Verlag von Ernest Leroux, Paris, der der Bewegung sein Interesse entgegenbringt und ihr mehrere Bände seiner Bibliothèque Orientale Elzévirienne gewidmet hat. A. Nicolas, der erste Dolmetscher der französischen Gesandtschaft in Teherān und Hippolyte Dreyfus wirken hier zusammen. Nicolas ist orientalistisch gebildet und ist der gründlichste Kenner des Bābismus. Er hat 1902 das auch von Browne (1889, S. 912 ff.) als bestes Brevier der Lehre des Bāb ausgezeichnete dalāil i sab'a (sieben Beweise) des Bāb und 1905 sein bajān in der arabischen Redaktion, die im großen Ganzen mit Gobineau's kitāb i ḥukkām übereinstimmt, übersetzt: „Le livre des sept Preuves" und „Le Béyân Arabe". In der Einleitung zu letzterem bringt er in einer Auseinandersetzung mit Huart, namentlich über die von jenem behauptete ṣūfische Bedingtheit des Bābismus, weiteres wertvolles Material aus Schriften des Bāb bei, das er in Fortsetzung der Debatte in einer „Note sur la volonté primitive et l'essence divine d'après le Bāb" RHR Bd. 55, S. 208 ff. noch weiter ergänzt. Zugleich hat er 1905 eine Monographie über den Bāb geschrieben: „Séyyèd 'Alī Moḥammed dit le Bāb" 2 Bde, Dujarric (2. Aufl., Paris 1908). Von den Arbeiten eines Gobineau und Kazem Beg denkt er sehr gering, ohne jedoch dem ersten der beiden gerecht zu werden (vgl. Huart's Rezension in RHR Bd. 53, S. 384 ff.). Nicolas verfügt namentlich über eine seltene Kenntnis des orthodoxen Schī'itismus (I S. 75—188). In jüngster Zeit erwirbt er sich das Verdienst, die bisher unerforschte Geschichte und Lehre der Scheichīsekte, aus der der Bāb hervorging, zugänglich zu machen. Von seinem „Essai sur le Cheikhisme" ist jedoch erst der erste Band (1910) erschienen, der das Leben des Stifters behandelt: „Cheikh Ahmed Lahçah", während Bd. II: L'histoire des Cheikhis und Bd. III: La science de Dieu im Anschluß an eine Abhandlung des Scheichī 'Abd uṣ Ṣamed ibn Muḥammed Ḥusein Hamadānī noch in Vorbereitung sind. — Dreyfus hat, unterstützt von Mīrzā Ḥabīb Allāh Schīrāzī folgende Schriften des Behā Allāh übersetzt: Das kitāb el īḳān „Le livre de la certitude" (1904), die kalimāt i maknūne fārsijje „Les paroles cachées, en persan" (1905), indem er unter dem letzteren Obertitel zugleich einige weitere Traktate des Behā (s. u. S. 128 ff.) brachte — zit. als D. I — und unter dem Sammel-

namen „Les préceptes du Béhaïsme“ eine weitere Reihe von solchen folgen ließ (1906) — zit. als D. II —. Zugleich haben wir von ihm mehrere Abhandlungen über den Behāismus, von denen „Le Bābisme et le Béhaïsme“ (1905) und „Essai sur le Béhaïsme, son histoire et sa portée sociale“ (1909) — cit. als D., Essai — wenig Neues bieten, während „Les Béhaïs et le mouvement actuel en Perse“ (RMM Dez. 1906) und „Une institution béhaïe: Le Machreqou'l-Aẓkâr d' ʿAchqâbâd“, in den Mélanges Hartwig Derenbourg S. 415—423 (Leroux 1909) bedeutsame Spezialstudien sind. Endlich hat er eine französische Ausgabe von Lehrvorträgen des ʿAbd al Behā an Miß Barney (s. u.) besorgt: Abd-oul-Béha, Les Leçons de St-Jean-d'Acre (Leroux 1908).

Die Arbeiten von Nicolas und Dreyfus sind von Huart[1]) in RHR Bd. 50, S. 116 ff.; 51, S. 140 ff.; 53, S. 384 ff. 485 ff. und RMM März 1908, S. 647 besprochen worden. Diese Rezensionen bieten wertvolle Winke über die religionsgeschichtlichen Bedingtheiten der Lehren des Bāb und Behā Allāh und die Auseinandersetzung mit Nicolas über ihr Verhältnis zum Ṣūfismus und ihre Inkarnationslehre. Auf seine Veranlassung hat auch H. Arakélian auf dem I. Congrès Internationale de l'Hist. des Rel. 1900 (fasc. 2, S. 93 ff.) ein (übrigens minderwertiges) Referat „Le Bābisme en Perse“ mit interessanten Einzelheiten gegeben. Die jüngste Darstellung gibt der Genfer Theologe E. Montet, De l'état présent et de l'avenir de l'Islam (Paris 1911), 5me Conférence: Tentatives de réforme de l'Islam: Bâbisme et Béhaïsme, S. 101—128.

(b) In den Vereinigten Staaten hat ʿAlī Ḳulī Khān, unterstützt von Howard Mac Nuit, um die gleiche Zeit bei der „Bahai Publishing Co.“ in Chicago Schriften des Behā Allāh ins Englische übertragen: 1904 sein kitāb el īḳān „The Book of Īghān“, 1906 sein haft vadi „The seven Valleys“ und einige seiner Traktate unter dem Obertitel „Tablet of Ṭarāzāt“ und hat Myron W. Phelps zuerst wertvolle Aufklärung über den gegenwärtigen Behāismus gebracht in seinem von Browne eingeführten Buch: „Life and Teachings of ʿAbbās Efendi. A study of the Religion of the Babis or Behaïs“. New-York 1904. Die darin enthaltene Biographie des ʿAbd al Behā ruht auf Erhebungen bei dessen Schwester Behīa Khānum, die bis dahin unbekannte Religionsphilosophie, um die es Phelps vor allem zu tun war, auf Lehrvorträgen des ʿAbd al Behā an ihn, wie sie jüngstens Miß Laura Clifford Barney noch systematischer aufgenommen hat in „an-nūru-l-abhā fī mufāwaḍāti ʿAbd al Babā“ (das sehr glänzende Licht in den Unterredungen des ʿAbd al Behā) und in englischer

[1]) Vgl. auch seine jüngsten Artikel „Bāb“ und „Bābī“ in Houtsma, Enzyklopädie des Islām, 1911, S. 566 ff. 569 f.

Übersetzung als „Some Questions answered from the Persian of Abdul Baha", bei Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., London 1908. Die erwähnte französische Ausgabe ist nach dem persischen Text gearbeitet: „Les Leçons de St-Jean-d'Acre" — zit. als Leç. — Der biographische und topographische Teil des Buches von Phelps findet noch manche Ergänzung in den Memoiren amerikanischer ʿAkkāfahrer, wie sie die Bahai Publ. Co. zahlreich veröffentlicht. Es liegen uns vor A. Agnew, Table Talks at Acca 1907; Corinne True, Table Talks and Notes taken at Acca 1907; Thornton Chase, In Galilee 1908 und Julia M. Grundy, Ten Days in the Light of Acca, 1909. Wichtiger sind Briefe des ʿAbd al Behā an die amerikanischen Gemeinden, wie uns solche (6) aus dem Jahr 1906 vorliegen, sowie Ansprachen seines Missionars Abu'l Faḍl (Knowing God through Love 1904). Das Buch des Begründers der amerikanischen Gemeinden Kheirallāh „Behā u'llāh, The glory of God", 2 Bde Chic. 1900 ist uns leider nicht zugänglich (vgl. u. S. 148). Apologetische Traktate, wie der der gefeierten Rednerin der Gemeinde in New-York, Miß Brittingham, „The Revelation of Behā u'llāh", sind phantastischer Natur. Ein Brevier über die Geschichte der Sekte von Sidney Sprague, „The Story of the Bahāi Movement, A Universal Faith" bei Watkins, London 1907, schließt sich an Browne an, ohne Neues zu enthalten. Dagegen ist sein Traktat „A Year with the Bahāis in India and Burma", London 1908, von Bedeutung. Endlich gibt Miß Ethel Rosenberg in dem Referat Bahaïsm, its ethical and social teachings (in Transactions of the third Internat. Congr. for the Hist. of Rel. Oxford 1908, I S. 321—325) eine flüchtige Zusammenstellung des betr. Programms der Sekte.

4. Eine Quelle, die nicht unbenützt bleiben soll, sind die Berichte der christlichen Missionare in Persien. Sie werden von Fall zu Fall angeführt werden. Am meisten bietet die Missionary Review of the World, New-York. Eine zusammenhängende Untersuchung über die Sekte existiert von dieser Seite nicht. Was Edward Sell in seinen „Essays on Islam", Madras 1901, S. 46 ff. „The Bāb and the Bābīs" bietet, ist im wesentlichen eine Reproduktion der Studien von Browne in Br. 1889. In dem Sammelwerk der First Missionary Conference on behalf of the Moh. World held at Cairo 1906: „The Mohammedan World of to-day" (New-York und London) berichtet D. Tisdall in „Islam in Persia" (S. 113 ff) auch über die Behā'ī. Eine deutsche Wiedergabe findet sich in der Zeitschrift von Dr. Lepsius-Potsdam „Reich Christi" 1908, S. 178 ff. Weiteres Material bringt Report of Commission IV der World Missionary Conference (Edinburgh 1910) Kap. V, „Islam" (S. 122 ff. und App. B, S. 288) vgl. die deutsche Wiedergabe in „Reich Christi" 1911, S. 11 ff. Die Be-

richte in deutschen Missionszeitschriften (Allg. Miss. Zeitschr. 1894, 327 ff.; Ev. Miss. Mag. 1894, 12 ff.) gehen auf englische Missionsberichte zurück. Vgl. dort auch meine Studie „Der Behāismus“ (Ev. Miss. Mag. 1908, 91 ff.).

5. Von deutschen Arbeiten (vgl. ob. S. 2) liegen sonst nur einige Skizzen vor, die die wichtigsten Resultate der Forschungen Browne's mitteilen: F. C. Andreas, „Die Babis in Persien“, Leipzig 1896 (aus Anlaß des Aufsehen erregenden Attentats auf Schāh Nāṣir eddīn vom gleichen Jahr), von Pastor Faber separat herausgegeben und mit Notizen des † Missionars Közle über die Bābī in Urmia versehen; J. Richter, Mission und Evangelisation im Orient, Gütersloh 1908, S. 214—219; T. Mann, Besprechung des Buches von Dreyfus — Barney, Les Leçons de St. Jean d'Acre (Inhaltsangabe und Notizen über die Geschichte der Erforschung des Bābismus) in der Orientalistischen Literaturzeitung 1909, S. 33 ff.; E. Rasmussen, „der Bahāismus“ in Zeitschrift für Religionspsychologie Bd. I. 1908, S. 383—389 auf Grund einer Darstellung in der amerikanischen Zeitschrift Mind, Febr. 1905 und eigener Beobachtungen unter den Behā'ī in Paris[1]). — Zuletzt seien, weil am bedeutsamsten, die fachmännischen Darstellungen des Bābismus und Behāismus von J. Goldziher in K. d. G. I Abt. III, I S. 127—130 und in seinen „Vorlesungen über den Islam“ 1910, S. 295—305 erwähnt.

Ausführung.

Eine Darstellung der Sekte der Behā'ī hat von ihrer Begründung im Bābismus auszugehen (Teil I). Sodann gilt es zu verfolgen, wie sich der Bābismus geschichtlich zum Behāismus entwickelt hat. Hiebei ist zuerst zu zeigen, wie die Bābī nach der Vertreibung aus Persien (1852) in Bagdād und Adrianopel unter Behā Allāh seiner Deklaration (1866/7) entgegengeführt wurden (Teil II), und hierauf die Gestaltung der Sekte aufzuweisen, die ihr Behā Allāh in ʿAkkā (bis 1892) gegeben hat (Teil III). Zuletzt soll die jüngste Entwicklung der Sekte unter Behā's Sohn, ʿAbbās Efendī, seit 1892 geschildert werden (Teil IV).

---

[1]) Nachdem Dr. med. E. Rasmussen in seiner Schrift „Jesus“ das Axiom aufgestellt hat, daß „ein Mensch, der sein Leben auf der fixen Idee aufbaut, er sei ein göttliches Wesen oder Werkzeug, unter irgend einer Form von Geisteskrankheit leide“, bezeichnet er hier (nach Mehrens Vorgang) den Bāb und Behā Allāh als „typische Paranoiker“. ʿAbd al Behā betrachtet er zunächst nicht als geistesgestört, sofern er sich nicht von sich aus für göttlich erkläre (S. 385. 388).

Erster Teil.

Die Begründung der Sekte des Behā Allāh im Bābismus.

Diese Begründung soll im folgenden zuerst nach ihrer inneren Seite zur Behandlung kommen, indem der Bābismus als theologische Schule und als religiöse Bewegung gewürdigt wird[1]). Von der äußeren Seite der geschichtlichen Entwicklung kommt sodann in Frage, wie sich das Brüderpaar Ṣubḥi Ezel und Behā Allāh in die bābistische Urgemeinde einfügt.

I. Der Bābismus als theologische Schule und religiöse Bewegung.

1. Der Bāb ist aus der Sekte der Scheichī[2]) hervorgegangen, wie sie der Araber Scheich Aḥmed von al-Aḥsā (1752—1826) gegründet und der Perser Scheich Kāẓim von Rescht († 1843) in seiner Schule zu Kerbelā fortgeführt hat, in der wir dem Bāb in den letzten Lebensjahren des Kāẓim begegnen. Die Sekte pflegte einen enthusiastischen Kultus der Imāme, die sie in gnostischer Weise für schöpferische Potenzen erklärten[3]). Sie besaß bereits

[1]) Der äußere Hergang der bābistischen Bewegung in Persien von 1844 bis 1852 ist von Ethé und Andreas a. a. O. so ausführlich Gobineau nacherzählt worden, daß nicht darauf zurückgekommen werden muß. Die Ergänzungen und Korrekturen, die Browne in den Notes zu den T. N. beigebracht hat, verschieben das Bild an keinem wesentlichen Punkte. Eine chronologische Tabelle findet sich Br. 1889, S. 521 ff.

[2]) Vgl. Nicolas, Cheikh Ahmed Lahçah, 1910. — Browne, T. N. Note E — von Kremer, a. a. O. S. 206 f. — Gobineau a. a. O. S. 30—32. — Kazem Beg, J.A. 1866, I, S. 457—464.

[3]) Der Bābismus teilt somit von der Scheichīsekte her die Zählung von 12 Imāmen mit der orthodoxen persischen Kirche des sog. Zwölferschī'itismus im Unterschied von dem nur 7 Imāme zählenden sog. ismā'īlitischen Schī'itismus, der freilich nur noch vereinzelt fortlebt, nachdem er im Mittelalter (Ḳarmaṭen, Fāṭimiden, Assassinen, Drusen) eine bedeutende Rolle gespielt hat. Zugleich bewegt sich der Bābismus von den Scheichī her auf der Linie der häretischen ghulāt d. h. „Übertreiber" sc. der Verehrung des 'Alī und der übrigen Imāme als Inkarnationen der Gottheit d. h. „nicht nur als Teilhaber an göttlichen Attributen und Kräften, durch die sie über die Sphäre des Menschlichen erhoben werden — vgl. dazu unt. S. 29 A. 1 —, sondern als Erscheinungsformen des göttlichen Wesens selbst, in denen die Körperlichkeit nur vorübergehende, akzidentelle Bedeutung hat" (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 219). Die Richtung der ghulāt läßt sich bis in die ältesten Zeiten des persischen Schī'itismus zurückverfolgen und hat ihre Blüten in zahlreichen z. T. bis heute bestehenden Sekten (beispielsweise den 'Alī Ilāhi d. h. 'Alī-Gott-Bekenner) getrieben. Man ist gewohnt, sie in Zusammenhang mit der indischen Inkarnationsidee (avatāra) zu setzen (seit v. Kremer), deren Einflüsse auch im Sūfismus erkennbar sind (vgl. z. B. unt. S. 15 A. 1).

zahlreiche und einflußreiche Anhänger in Persien und war auch schon mit der Orthodoxie zusammengestoßen, als sie nach dem Tode ihres zweiten Meisters den neuen Lehrer (murschid) suchte, dem nach ihrer Lehre eine entscheidende Bedeutung zukam und welchen Kāẓim nicht persönlich bestimmt hatte. Es war zuerst der Scheichī Mullā Ḥusein von Buschrūja in Chorāsān, der im Sommer 1844 den jungen Kaufmann Sejjid Mīrzā ʿAlī Muḥammed Schīrāzī als den gottgewählten Nachfolger des Kāẓim anerkannte und proklamierte, nachdem dieser sich ihm als bāb erklärt hatte. Er war am 1. Muḥarram 1236 H. = 26. März 1821 geboren und somit 24 Jahre alt. Seine Beziehungen zur Scheichīschule in Kerbelā reichten schon 9 Jahre zurück. Er war dort um seiner Jugend und Entschiedenheit willen aufgefallen und ein Lieblingsschüler Kāẓims geworden, dessen Vorlesungen zu Kerbelā ihn in die Theosophie (taṣawwuf) eingeführt hatten. Er hatte seither in der Schule der Scheichī das Ansehen eines Meisters in der ṣūfischen Geheimweisheit. Zugleich hatte er den gesteigerten Kult der Imāme an den Imāmzāde des Ḥusein in Kerbelā, des ʿAlī in Nedschef, des siebten, neunten und elften in al Kāẓimein und des zehnten und zwölften Imām in Sāmarrā im Sinn der Schule gepflegt, an den Gräbern des ʿAlī und Ḥusein die Glut seiner mystischen Frömmigkeit bis zur Martyriumssucht gesteigert und in einem „Handbuch für die Wallfahrt“ (zijārat nāme) die neue scheichitische Praxis, durch die Grabestüre hindurch bis nahe an das Fußende des Grabmals zu treten, liturgisch ausgestaltet: „Wenn du zu dem Freund Gottes (ʿAlī) oder einem (andern) der Imāme des Glaubens wallfahren willst, so reinige erst deinen Leib von allem, was deinem Herzen mißfällt, dann wasche dich siebenmal mit einer Handvoll Wasser am Kopf und je viermal an der rechten und linken Seite. Dann lege deine besten Kleider an und parfümiere dich. Dann nimm die Ḳibla nach der Kaʿba, setze dich und bitte Gott deinen Herrn zwölfmal um Verzeihung. Dann mache dich auf mit Ernst und Würde und verherrliche unterwegs Gott (mit Allāhu akbar, Gott ist sehr groß), bis du die Türe der heiligen Umfriedigung (bābu'l-ḥaram) erreichst. Dort stehe still und verherrliche Gott zwölfmal. Dann tritt ein ohne ein Wort zu sprechen und schreite würdig einher, bis du nur noch sieben Schritte vom Fußende entfernt bist. Dort stelle dich auf und sprich . .“ (Br. 1889, S. 899f.). Das Büchlein ist interessant, da es aus der Zeit vor 1844 stammt und sofort Ḥusein von Buschrūja als Agitationsmittel für den Bab dienen mußte. Es ist beherrscht von einer leidenschaftlich sehnsüchtigen und devoten Imāmverehrung. „Er macht sie zu Ausstrahlungen der göttlichen Herrlichkeit, Offenbarungen Gottes und Fürsprecher bei Gott für die sündige Menschheit und geht hiemit

nur dem Grade nach über das im Schī'itismus Übliche hinaus" (eb. S. 900). Die Scheichīschule hat jedoch die Imāmverehrung in gnostischer Weise und in einem pantheistischem Lehrzusammenhang kultiviert. „Das Unterscheidende an der Lehre des Scheich Aḥmed war die Idee, daß das höchste Wesen das ganze Universum, das aus ihm emaniert, durchdringt und alle Erwählten Gottes, alle Imāme und alle Gerechten die Personifikation der göttlichen Attribute sind. Von da aus glaubte er, daß alle zwölf Imāme der schī'itischen Religion von 'Alī bis auf den Mahdī die Personifikation der zwölf höchsten und vollkommensten Attribute Gottes und daher ewig und allgegenwärtig seien, sofern die Attribute Gottes nach der Lehre der Scheichī durch den Willen Gottes sich personifizieren können, indem sie sich mit dem menschlichen Geist und der menschlichen Seele verschmelzen, welche ebenfalls aus Gott emaniert. Unter den zwölf Imāmen nimmt 'Alī den ersten Platz ein; er ist über Engel und Propheten erhaben und steht tatsächlich höher als Muḥammed, obwohl er ihm (sofern Muḥammed der Ausdruck des Attributs der Gottheit ist, wonach Gott „der Spender aller Gaben" heißt) untergeordnet erscheint" (J. A. 1866 I. S. 459f.)[1]). Zugleich ist das Büchlein ein Beweis für die gespannte Mahdīerwartung, die den Bāb in der Schule der Scheichī beseelte: „Wo sind die Tage Eurer Rückkehr, (ihr Imāme), die Gott seinen Knechten versprochen hat?!" Der Gedanke an die Wiederkunft des zwölften Imām als Mahdī ist von ungebrochener Lebendigkeit im Schī'itismus der Gegenwart. Er ist zugleich ein Glaube an die unsichtbare Gegenwart des bis auf weiteres in dem verborgenen Erhöhungsstand verharrenden „Herrn der Zeit" (ṣāḥibu-z-zamān)[2]).

[1]) v. Kremer bezeichnet daher die Lehre des Scheich Aḥmed als „eine mit ṣūfischen Schwärmereien ausgeschmückte, ursprünglich aber auf den schī'itischen Glaubensdogmen beruhende Religionsphilosophie" (a. a. O. S. 207).

[2]) Vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 232 f.: „Der Glaube an die dereinstige Erfüllung der Mahdīhoffnung hat eine zentrale dogmatische Bedeutung im schī'itischen Islām. Er ist das Rückgrat des schī'itischen Systems und völlig identisch mit der Rückkehr (radsch'a) des verborgenen Imāms in die sichtbare Welt, deren neuer Gesetzgeber er ist, in der er das Werk des Propheten wieder aufnimmt, das geraubte Recht seiner Familie wiederherstellt. Nur er sei imstande, „die Welt mit Recht und Gerechtigkeit zu erfüllen" . . Auch während seiner leiblichen Abwesenheit (ghajba) ist er, der wirkliche „Vorsteher der Zeit" (ḳā'im al-zamān), nicht außerstande, seinen Willen den Gläubigen kundzugeben. Er ist Gegenstand überschwänglicher Ruhmeshymnen seiner Getreuen, die ihn nicht nur wie einen unter den Lebenden wandelnden Machthaber schmeichlerisch verherrlichen, sondern ihm die dem Imāmglauben entsprechenden übermenschlichen Epitheta spenden; er überrage selbst die hohen Sphärenintellekte an geistiger Erhabenheit, er sei die Quelle alles Wissens

Wenn sich nun ʿAlī Muḥammed von Schīrāz auf Grund einer Erleuchtung, die er am 5. Dschumādā-l-ūlā 1260 = 11. Juni 1844 abends 8^{15} erlebt haben will (pers. bajān II, 7 vgl. T. N. Note C und Huart, „Bāb“ in Enzykl. d. Isl. S. 566) als das bāb (Türe) ausgab, so versteht sich diese Aussage unmittelbar aus der Doktrin der Scheichīschule. Ist schon nach dem Bisherigen nahegelegt, daß der Ausdruck das Bild der Türe zum Imāmzāde zum Anlaß für die Bezeichnung einer mystischen durch die spezifische Imamatslehre vermittelten Gottesgemeinschaft nimmt, so bestätigt sich dies und bestimmt sich zugleich näher aus der Lehre der Scheichī vom „vierten (Glaubens)pfeiler“ (T. N. Note E). Hiernach sind die 5 Glaubenspfeiler der schīʿitischen Kirche, nämlich die Einheit Gottes, die Gerechtigkeit Gottes, die Prophetie, das Imamat, die Auferstehung durch die 4 andern zu ersetzen: Die Einheit Gottes, die Prophetie, das Imamat und das Bābijjat, indem die Gerechtigkeit Gottes und die Auferstehung neben dem Glauben an den Propheten (Muḥammed) keine besondere Bedeutung haben, das Bābijjat aber ein unentbehrlicher Artikel des Glaubens sei. Das Bābijjat, die Lehre vom bāb, war der vornehmste Gegenstand der Vorlesungen und der zahlreichen Schriften des Kāẓim von Rescht. Daß es sich sachlich mit dem Begriff des theosophischen Meisters oder Scheich deckt, nach dem die ganze Sekte heißt, geht aus den Erhebungen hervor, die Browne im Juni 1888 in Kirmān, der heutigen Zentrale der Scheichī, gemacht hat: „Es muß unter den Schīʿiten immer einen „vollkommenen Menschen“ (al insān al kāmil) geben — wir nennen ihn den „vollkommenen Schīʿiten“ (schīʿī al kāmil) —, der als Gnadenmittler (wāsiṭa-i-faiẓ) zwischen dem abwesenden Imām und seiner Kirche steht“ (a. a. O. S. 243). Dies trifft nach Browne (ib.) genau den Sinn des Anspruchs, den ʿAlī Muḥammed unter der Selbstbezeichnung bāb erhob. Gleich-

und das Ziel aller Sehnsucht. Die schīʿitischen Dichter hegen die sichere Überzeugung, daß solche Ruhmgedichte an den verborgenen Thron seiner erhabenen Person gelangen. Wie tief der Glaube an die tätige Teilnahme des verborgenen Imāms an den Ereignissen der Welt die religiöse und politische Weltanschauung der Schīʿiten beherrscht und regelt, und wie unter schīʿitischen Bevölkerungen jede Institution — wenn auch nur um der Form zu genügen — der Autorität jener unsichtbaren Macht unterstellt werden muß, um wirksam sein zu können, kann für unsere Zeit daraus ersichtlich werden, daß in der neuen Staatsverfassungsurkunde Persiens bei der Einführung des Parlaments auf „die Zustimmung und das Einverständnis des Imāms der Zeit“ Berufung geschah. (Weitere Beispiele aus neueren Manifesten der Nationalisten und Royalisten in Persien hier u. S. 270 f.). Hier hat der Imāmgedanke eine fortwährend aktuelle Kraft; er hat sich zu fundamentaler dogmatischer Bedeutung emporgeschwungen und ist ein tätig wirksames, unerläßliches Element des religiösen und staatlichen Systems.“

zeitig trat Ḥāddschī Muḥammed Karīm Khān, ohne den Namen eines Bāb anzunehmen, mit diesem Anspruch auf und wurde in Rivalität mit dem Bāb der Begründer der Minoritätsgemeinde der Scheichī, die diesen Sektennamen bis heute führt, aber neben den Bābī von geringer Bedeutung ist. Und rückwärts sehen wir schon Aḥmed von al-Aḥsā dieselbe Sache unter der Selbstbezeichnung als „Scheich" (im geistlichen Sinn) für sich in Anspruch nehmen. Als „höchster Herr, Rechtleitung, Größe des Islām und der Moslim, Pfeiler der bewährten Gläubigen, Zeichen Gottes in beiden Welten" ist er der irdische Repräsentant des im Imām Mahdī angeschauten Gottes (vgl. Nicolas a. a. O. S. IV). Es wird hier augenscheinlich der in den Derwischorden tatsächlich vorliegende Glaube an den gottheitlichen Charakter des theosophischen Meisters mit dem kirchlichen Dogma vom Imamat zusammengebracht. — Die Ausdrücke alinsān al kāmil und bāb sind denn auch keineswegs neu im schī'itischen Islām. Der erstere geht über den Ṣūfismus in die Religionsphilosophie der arabischen Peripatetiker zurück[1]). Er stammt nach Schreiner (Z.D.M.G. 1898, S. 529 Anm. 3) aus der pseudoaristotelischen Schrift „Über die Theologie" und tritt bei Ibn 'Arabī als Bezeichnung für den Demiurgen und bei Averroes für den Philosophen auf, in dem sich die unio mystica mit demselben im vollkommenen Erkennen vollzieht (Goldziher, Die Philosophie des Islāms a. a. O. S. 65f.). In demselben Sinn wenden ihn die ismā'īlischen Sektengruppen, z. B. die Drusen, auf die Propheten an als Repräsentationen des als Weltvernunft oder Urwille bezeichneten Demiurgen. Überall ist der Grundgedanke, daß der menschliche Geist in seiner theosophischen Vollendung den göttlichen Geist zur Darstellung bringt und der Mensch in diesem Sinne der göttlichen „Vollkommenheit" oder „Schönheit" (dschemāl, Harmonie, vgl. u. S. 166. 168) unter allen Kreaturen am nächsten steht. Der Ausdruck kehrt wieder, wenn Behā Allāh sich als „die gesegnete Vollkommenheit", dschemāl i mubārak, bezeichnet und diese Bezeichnung für ihn in seiner Sekte die stehende geworden ist (Leç. S. 42 Anm. 1; Br. 1909, S. 306; s. u. S. 141). Die Bezeichnung bāb als Ausdruck derselben Mittleridee bezieht der Schī'itismus von jeher auf 'Alī, indem er das ḥadīth geprägt hat: „Ich (Muḥammed) bin die Stadt des Wissens

[1]) Vgl. den „absoluten Menschen" (al insān al muṭlaḳ) der Ichwān al ṣafā und den γενικος ἀνθρωπος bei Philo (s. Goldziher, Kitāb ma'ānī al nafs S. 42f.) und im Ṣūfismus die Bezeichnungen des 'aḳl als einer „vollkommenen Figur aus reinem Lichte" und des theosophischen Meisters als al insān al kāmil. Nicholson („Ascetism, mohammedan" in Hastings Encycl. of Rel. and Eth. 1909, S. 137) vergleicht dazu den Tathāgata des Buddhismus.

(ʿilm) und ʿAlī ist das Tor (bāb) dazu", auf das auch unser Bāb zurückgreift (z. B. bei dem ersten Verhör zu Tabrīz im Jahre 1848, T. N. Note M, S. 280). Diese Tradition verrät ohne weiteres ihre theosophische Herkunft und tatsächlich steht der Ausdruck bāb für ʿAlī im Zusammenhang mit ʿAlī's Bedeutung als des theosophischen Exegeten des Propheten Muḥammed im Islām[1]). In diesem Sinn finden wir ihn besonders in der ismāʿīlischen Sektengruppe, die in der einen oder andern Weise zu der Gotteswesenheit oder dem wesentlichen, inneren Sinn (bāṭin) der heiligen Schriften der positiven Religionen führen will[2]). Speziell die synkretistische Sekte der Nuṣairī hat den Begriff in diesem Sinn aufgegriffen, wenn sie neben die oberste Gottheit des ʿAlī den Propheten Muḥammed stellt als ihren „Namen" (ism oder „Schleier" (ḥidschāb) und seinen Genossen und Leiter der Propaganda, Salmān al-Fārisī als ihre Türe (bāb), vgl. Dussaud, Histoire et Religion des Noṣairīs S. 62ff. und Goldzihers Besprechung des Buchs im Archiv f. Rel. Wiss. 1900 Nr. 12 S. 88. Daß der Bāb, wie Goldziher (ibid.) angibt, tatsächlich das bāb in diesem theosophischen Sinn faßte, zeigt das Buch, mit dem er auftrat, sein „Kommentar zur Josephsüre" (tafsīr-i-sūra-i-Jūsuf), wo er in 111 Kapiteln zu 42 Versen in dunkler, grammatikalisch ungeheuerlicher arabischer Sprache seine ebenfalls dunkle Lehre als den allegorischen Sinn der zwölften Sūre des Ḳorāns entwickelt, indem er sich als vom zwölften Imām, Muḥammed, Ḥasans Sohn inspiriert gibt, was nach

[1]) „Die Ṣūfī haben, um für ihren Esoterismus in islamischer Beziehung eine legitime traditionelle Anknüpfung zu gewinnen, dem Schīʿitismus die Lehre entlehnt, daß Muḥammed seinem Mandatar ʿAlī den geheimen Sinn der Offenbarungen anvertraut habe; diese nur unter den Auserwählten fortgepflanzten Lehren bilden die Kabbalah des Ṣūfismus . . ʿAlī gilt ihnen als Patriarch des islamischen Mystizismus" (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 159f.). Vgl. die Lehre der Scheichī von ʿAlī s. o. S. 11. Dem entspricht der theosophische t. t. bāb bei den Ṣūfī im Sinn von „Türe, durch die man eintritt = Mittel, das den Verkehr mit dem Innern ermöglicht" (Huart, Enzykl. d. Isl. S. 566). Speziell wird das Gesetz (scharīʿa) als Pforte zum „Weg" (ṭarīḳa) der theosophischen Erkenntnis bezeichnet und Sūre 2 v. 185: „Tretet in die Häuser durch ihre Türen ein" in diesem Sinn ausgelegt. Dasselbe begegnet uns gelegentlich im Bābismus (TN. S. 228).

[2]) Bei den Ismāʿīliten heißt der geistliche Scheich, der die Neulinge in die Geheimnisse der Religion einweiht, symbolisch bāb (Guyard, Fr. Ism. S. 106) und ist der siebte Prophet als eine Theophanie des logos (s. u.) die Türe zu der theosophischen Gotteserkenntnis (ibid. S. 352). Bei den Drusen heißt dieser siebte Weltprophet ebenfalls als Verkörperung der Weltvernunft (maulāja ʿaḳl „Monseigneur l'esprit") u. a. auch Bāb (De Sacy a. a. O. II, 59) und wird in Identität mit ʿAlī, dem asās (Ausleger) des nāṭiḳ (Sprecher) Muḥammed, als die Tür durch die Mauer des Gesetzes (Muḥammeds) zur Stadt der göttlichen Wissenschaft bezeichnet (ibid. S. 465).

Browne (ib.) wesentlich mit Scheich Aḥmeds Anspruch, ein Medium zwischen dem imām i ghā'ib (abwesenden Imām) und den Menschen zu sein, zusammenfällt. Wenn Goldziher gleichzeitig darauf hinweist, daß die Ṣūfī sogar die heiligen Gottesmänner (al aulijā) als abwāb Allāh bezeichnen (Al-Schaʿrānī, Lawāḳiḥ al-anwār I, 157) und nun annimmt, in diesem Sinne habe sich der Stifter des Bābismus mit diesem Namen benannt, so ist dabei nur festzuhalten, daß sich für den Bāb die religiöse Größe des zwölften Imām, wie er im schīʿitischen Kirchenglauben das ganze auf die Imāme und speziell auf ʿAlī bezogene Religionsgut in sich schließt, zwischen ihn und die Gottheit stellt und er sich daher genauer als die Türe zur Erkenntnis der Gottheit im Imām Mahdī proklamierte. So legen sich die von v. Kremer a. a. O. S. 209 Anm. gegebenen Parallelen besonders nahe, wonach die Imāmijjah ihr geistliches Haupt bāb nennen und im zehnten Jahrhundert p. Chr. unter dem Kalifen Ar-Rāḍī (934—40) ein ähnlicher Fall auftrat. Damals wurde Abū Dschaʿfar Muḥammed ibn ʿAlī asch-Schalmaghānī gen. Ibn Abī Azāḳir wegen ketzerischer Lehren wie der von der Seelenwanderung und seines Anspruchs, das bāb zu sein, „das zu dem erwarteten Imām oder zu dem Herrn der Zeit (s. o.) führt", hingerichtet und hatte Abu'l Ḳāsim al-Ḥusein ibn Rauḥ († 326 H.) eine Schule, die ihn ebenfalls als eines der abwāb in diesem Sinn bekannte (T. N. Note D und Note O S. 302). Die hier auftretende Mehrzahl des t. t. bāb geht auf die schīʿitische Lehre von der Verbergung (ghajbat) des zwölften Imām zurück (T. N. Note O), aus der sich die scheichitische und bābistische Lehre vom Bābijjat versteht (N. H. App. II S. 331ff.; Br. 1909, S. 300). Diese Lehre ist die folgende:

Der zwölfte Imām, Muḥammed, Ḥasan ʿAskarī's Sohn, ist seit dem Jahre 260/873/4, wo er seinem Vater im Imamat folgte, der Öffentlichkeit verborgen geblieben. Bei der Leichenfeier, die er seinem Vater bereitete, erschien er zugleich zum letztenmal öffentlich. Entrückt wurde er jedoch erst 70 Jahre später im Jahre 329 H. zu Sāmarrā. Seither ist „die Türe der Gnade und der Erkenntnis" völlig „geschlossen"[1]). Es herrscht das völlige Dunkel der „großen Verbergung" (ghajbat i kubrā), während jene 70 Jahre die Periode der „kleinen Verbergung" (ghajbat i ṣughrā), darstellen, wo die Türe der Offenbarung wenigstens für Auserwählte offen stand. Damals vermittelte sich nämlich der Verkehr zwischen

[1]) Von hier aus versteht sich z. B. der Vers, mit dem Dschelāl al-dīn Rūmī seinen Lehrer Schamsi Tabrīz als eine Theophanie feiert: „Der höchste Herrscher (Gott) hat das Tor (bāb) fest verschlossen, jetzt ist er zum Tor gekommen, gehüllt in das Kleid der Sterblichkeit [sc. um es zu öffnen], vgl. bei Nicholson, Dīvāni Shamsi Tabrīz. Introd. § 4.

dem verborgenen Imām und seinem Volk durch vier heilige Männer, die sich über diesen Zeitraum hin ablösten und abwāb (Türen) hießen. Es waren Abū ʿUmar ʿOthmān ibn Saʿīd ʿUmarī, sein Sohn Abū Dschaʿfar Muḥammed ibn ʿOthmān, der vorhin erwähnte Abū'l Ḳāsim al Ḥusein ibn Rauḥ und zuletzt Abū'l Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammed Ṣaimarī. Den ersten hatte der zwölfte Imām noch selbst erwählt, die andern wurden je vom Vorgänger und unter der Zustimmung des verborgenen Imām bestimmt. Der letzte weigerte sich trotz der flehentlichen Bitte der Gemeinde, einen Nachfolger zu ernennen, mit der Begründung: „Gott hat einen Vorsatz, den er hinausführen wird“[1]). So dauert nun das große Dunkel bis zur Wiederkunft des Imām Mahdī in der Fülle der Zeiten.

Dieser Lehre stellt nun der Bāb die Botschaft von einer „kleinen Erscheinung“ (ẓuhūr i ṣughrā) gegenüber, die die „große Erscheinung“ (ẓuhūr i kubrā) des Imām Mahdī einleiten soll. Nach der Erklärung, die sich Browne von Ṣubḥi Ezel zu der Stelle im persischen bajān I, 16—19, wo der Bāb die eingetretene Wiederkunft der vier abwāb der ghajbat i ṣughrà behauptet, hat geben lassen (T. N. Note D), hat der Bāb in Scheich Aḥmed von al-Aḥsā und Scheich Kāẓim von Rescht die Wiederkunft der beiden ersten abwāb erblickt. Die des vierten scheint er in seinem ersten und eifrigsten Anhänger Mullā Ḥusein von Buschrūja erblickt zu haben, dem er nach Gobineau S. 156 sofort den Bābtitel übermachte, um selbst die Würde des Imām Mahdī im stillen anzunehmen, mit der er später unter der Selbstbezeichnung des nuḳṭa (Punkt) hervortrat. Tatsächlich nahm Ḥusein von Buschrūja den Titel bābu 'l bāb (Türe zum Bāb) an und verkündigte die Wiederkunft des Imām Mahdī in (ʿAlī Muḥammed von Schīrāz. Hiebei ist von entscheidender Bedeutung, daß der Vorgang in das Jahr 1260 H., also genau 1000 Jahre nach dem Verschwinden des zwölften Imām im Jahre 260 H. fällt, worauf die Bābī selbst Nachdruck legen, wenn sie von dem „Jahre 60“ reden. Das Millenium figuriert im Schīʿitismus freilich offiziell nur für das Reich des Mahdī selbst (T. N. Note 0 S. 298), aber die Lehre von der Weltwoche von sieben Tagen zu 1000 Jahren, an denen je ein neuer Prophet auftritt[2]), ist im

[1]) Vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl., Kap. V, 12, Anm. 8 (S. 270), wo literarische Orte für diesen schīʿitischen Glauben angegeben sind und 3 weitere verwandte Fabeln von mystischem Verkehr früherer Theologen mit dem verborgenen Mahdī aus ṣūfischen und orthodox kirchlichen Kreisen mitgeteilt sind.

[2]) Der ganzen Lehre vom ghaibat und ẓuhūr scheint die astrale Analogie zugrunde zu liegen. Nach ismāʿīlitischer Lehre wechseln Offenbarung und Vergangenheit des Imām ab wie Tag und Nacht (Kremer, a. a. O. S. 197), vgl. u. S. 43. Die Zählung von 7 Propheten und zwar unter Bezugnahme auf die 7 Himmel (Planeten vgl. u. S. 27 A. 2) tritt im Bābismus gelegentlich ausdrücklich hervor (Br. A year a. the Pers. S. 489).

Islām immer wieder zu finden (vgl. u. S. 44 A. 1.; 20; 51 A. 1; 189f.) und es ist angesichts einer ähnlichen Hochspannung der Wiederkunftshoffnung in der christlichen Kirche vor dem Jahre 1000 nach Christus und angesichts der in der ismāʿīlischen Sektengruppe längst zum Vorschein gekommenen Neigung der Perser, die „Religion des Mahdī" im obigen Sinn zu etablieren, nicht wunderzunehmen, daß es zu dem Bābismus kam. Ebensowenig aber darf wundernehmen, daß die offizielle Theologie in ihren Trägern, den ʿUlemā, von Anfang an mißtrauisch war. Denn „wie im Judentum die „Berechner des Endes" (mechasschebhē ḳiṣṣīn) der schwerste Tadel traf, haben auch die orthodoxen Autoritäten der gemäßigten Schīʿa die „Zeitbestimmer" (al waḳḳātūn) — ṣūfische und schīʿitische Grübler, die auf Grund kabbalistischer Zahlenkombinationen den Zeitpunkt auszurechnen suchten, in dem das Hervortreten des verborgenen Imām erfolgen werde — von vornherein als Lügner gebrandmarkt und die Beschäftigung mit solchen Grübeleien in Sprüchen der Imāme verpönen lassen. Die Enttäuschung, welche die Berechnungen durch die Tatsachen erfuhren, erklärt leicht die Verstimmung, die solche mit Bestimmtheit auftretende Verheißungen hervorriefen" (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 229f.).

Über die Vorbereitung der bābistischen Bewegung innerhalb der Scheichīschule sagt Dchānī (N. H. App. II, S. 339): „Scheich Aḥmed von al Aḥsā, dessen Erscheinung den Anfang der „Kleinen Offenbarung" im Zyklus des Bajān bedeutete, wurde aus „den Schīʿiten von Gott erwählt, um die Herzen der Menschen „für die Aufnahme der neuen Wahrheit und deren Verbreitung „vorzubereiten und die Geheimnisse der Lehre der göttlichen Ein„heit (tauḥīd) auszulegen. Deshalb kam er aus seiner Heimat „(in el Baḥrain, wo al Aḥsā ein alter Sitz der Ismāʿīliten war) „nach Persien, besuchte die wichtigsten Städte und legte die ihm „von oben aufgetragenen Lehren aus. So gebrauchte er wieder„holt die Wendung: »so und so habe ich vom „Beweis" (sc. Gottes „= ḥuddschatu 'llāh, t. t. für den Imām Mahdī) gehört.« Er schrieb „zahlreiche Werke über Philosophie und andere Wissenschaften, „darunter das scharḥ i zijārat i dschāmiʿ, aber obwohl er wußte, „daß er die „Türe" zu dem Imām Mahdī, dessen Wiederkunft „nunmehr bevorstand, sei, erklärte er dies nicht öffentlich, da die „Zeit dazu noch nicht reif war und die Menschen noch nicht vor„bereitet. Er sammelte viele Schüler um sich (im ʿIrāk allein „angeblich 100 000, vgl. v. Kremer a. a. S. 207), wurde von den „Unwiedergeborenen heftig befeindet und ernannte vor seinem „Tode Ḥāddschī Sejjid Kāẓim von Rescht zu seinem Nachfolger und „Stellvertreter (nāib). Dieser, die „zweite Türe", führte das von „seinem Vorgänger begonnene Werk fort, disputierte mit dem ortho-

„doxen Klerus zu Baghdād, beantwortete die Fragen, welche Suchende „aus allen Klassen an ihn richteten und schrieb zahlreiche Werke, „darunter das scharḥ i ḳaṣīda, in welchem er implizite die Lehre „von der „Türschaft“ (bābijjat) kund machte und das ḥuddschat i „bāligha (Entscheidender Beweis), worin er von den Zeichen handelt, „an denen der Repräsentant oder Stellvertreter des Imām erkannt „werden solle — Zeichen (fügt Dschānī hinzu), die ihre Verwirk- „lichung einzig in „der Sonne, die im Lande Fārs aufging“ d. h. „in ʿAlī Muḥammed von Schīrāz fanden. Er wies auch in einigen „seiner Gedichte auf die Jugend seines Nachfolgers hin, z. B. in „dem Vers: „Zart an Jahren, jung am Leib, kaum der Muttermilch „entwöhnt.“ Ja, er bezeichnete ʿAlī Muḥammed noch genauer als „den erwarteten „Beweis“ (Mahdī; s. o.). Einer seiner Schüler, „der durchaus glaubwürdig ist, hat folgendes erzählt: Eines Tages „fragte einer von uns den verstorbenen Sejjid Kāẓim über die Art „der Offenbarung nach ihm. Er antwortete: Nach meinem Tod „wird ein Schisma unter meinen Anhängern eintreten, aber Gottes „Sache wird klar sein wie die aufgehende Sonne. Er zeigte da- „bei nach der Tür, durch die ein Sonnenstrahl hereinfiel und in „demselben Augenblick trat ʿAlī Muḥammed über die Schwelle. „Wir verstanden den Sinn (dieser Weissagung) jedoch nicht, bis „Seine Heiligkeit (der Bāb) geoffenbart war. Ein anderer Schüler „Kāẓims erzählte: Eines Tages trat ich in des Sejjids Kāẓim „Zimmer und sah seine Heiligkeit, den Pol des Universums (s. u. „S. 101 A. 1) der allgemein bekannt ist unter dem Namen „die sehr „große Türe Gottes“ (bābu'llāhi 'l aʿẓam) auf dem Ehrenplatz „sitzen, während der Sejjid von dem Schatten Seiner Heiligkeit „überschattet wurde und ihm auf seine Frage: „Hast du die Sache „der Menschheit mitgeteilt?“ demütig und ehrerbietig antwortete: „Ja, ich habe mitgeteilt, was du befohlen hast und Abhandlungen „darüber geschrieben.“ Dschānī weiß noch mehr solche Geschichten von geheimen Hinweisen des Kāẓim auf den späteren Bāb als „die Türe des Imām“; das tārīch i dschadīd hat nur die über seine letzte Weissagung auf den Bāb vor seinem Tod aufgenommen (N. H. S. 31ff.), die ihn als „die demnächst aufgehende Sonne der Wahrheit, die alle empfänglichen Herzen mit der göttlichen Gnade erleuchten wird“ feiert. So großen Wert hat mindestens die ur-bābistische Gemeinde auf ihren Zusammenhang mit den Stiftern der Scheichīsekte gelegt.

2. Die entscheidende Idee ist somit im Bābismus der Glaube an die Wiederkunft des Imām Mahdī und die Ausdehnung des Wiederkunftglaubens auf die abwāb der schīʿitischen Theo- logie, die nach pers. bajān II,4 im Sinn der Scheichīlehre vom vierten Glaubenspfeiler neben die Imāme und den Propheten als Mittler zwischen Gott und der Menschheit treten (T. N. Note D).

Und zwar fließt der Anspruch des ʿAlī Muḥammed von Schīrāz, das bāb des Imām Mahdī zu sein, schon in seinem Kommentar zur Josephsūre (s. o. S. 12) mit dem andern zusammen, der Imām Mahdī selbst zu sein[1]). Sagt er hier: „Wahrlich Gott wird keine eurer Handlungen gelten lassen, außer „bei dem, der durch die Türe eingeht, indem er durch den Bāb „Gott den Ewigen anbetet und von dem Bāb empfohlen wird" (Br. 1889, S. 907), und führt er sich damit schon ohne Einschaltung des Imām Mahdī als Mittler zwischen Gott und dem Volk ein, so gibt er weiter sein vorliegendes Buch als das Buch des zwölften Imām aus und stellt es samt den daran Gläubigen in Gegensatz zum Ḳorān und dem „Volk des Ḳorān": „Wahrlich Gott „hat die Nahrung des Volkes des Ḳorān gesetzlich gemacht für „das Volk dieses (vorliegenden) Buches und wahrlich wir haben „die Nahrung des Volkes dieses Buches gesetzlich gemacht für „sie (die Muslim)". Er pocht auf sein Arabisch, die Sprache der Offenbarung, so sehr, daß er sich neben Perser (ʿAjamī) und Schīrāzī geradezu ʿArabī nennt: „Dieser beliebte junge Araber, in dessen Hand Gott das Reich des Himmels und der Erde gelegt hat", „der Sohn des Arabers ʿAlī und der Fāṭime", wobei freilich sein Charakter als Sejjid hereinspielt. Er sagt aber nicht nur, daß er von den 14 Sonnen der Reinheit d. i. Muḥammed, Fāṭime und den 12 Imāmen, den sog. 12 Unbefleckten, abstamme, sondern daß sie in und mit ihm, dem Imām Mahdī, wiederkommen. Denn wie „die kleine Verbergung" der 4 abwāb mit der Wiederkunft des zwölften Imām wiederkehrt, so auch die Gestalten der „großen Offenbarung". Diese Lehre von der Wiederkehr (radschʿa vgl. o. S. 11 Anm. 2) wird in den 19 Paragraphen des ersten Kapitels des pers. bajān ausgeführt (N. H. App. II S. 334) und erstreckt sich nicht allein auf die Personen oder besser Rollen des voraufgehenden prophetischen Zyklus, sondern auch auf seine historischen Ereignisse und Orte. So nennt sich der Bāb schon hier im Kommentar zur Josephsūre den Mann von Mekka und Medīna sowie den Märtyrer des ʿIrāḳ (Kerbelā, d. i. Ḥusein) und ist im Bābismus nicht nur die Benennung der Führer nach den Imāmen, wie sie beim Aufstand in al Ṭabarsī vorgenommen wurde (Gobineau S. 191f), sondern auch die entsprechende Benennung der Orte (z. B. statt al Ṭabarsī Kerbelā; vgl. N. H. S. 337) in diesem Zusammenhang zu verstehen. Es ist also tatsächlich nicht der Seelenwanderungsglaube, der hier vorliegt, obwohl er den Bābī (wie

[1]) Daß der Bāb selbst, nachdem seine Bewegung von Anfang an einen mahdistischen Charakter trug, erst im Jahr 1849 von Tschihrīḳ aus sich offen als Mahdī erklärte, führen die Bābī auf das langsame Reifen des Verständnisses der Leute für ihn zurück (N. H. S. 241; T. N. Note N.), dem er sich akkomodieren mußte.

schon Ibn Abī Azāḳir s. o. S. 15) infolgedessen zum Vorwurf gemacht wurde und die Lehre vom radsch'a auch bei ihnen leicht in die vom tanāsukh überspielt, ohne daß sie es wollen (N. H. App. II S. 338). Vielmehr steht diese Wiederkunftslehre im Zusammenhang mit einer bestimmten Geschichtsauffassung, wonach sich die Geschichte in einer Weltperiode (von 7 Welttagen) verschiedenemal wiederholt und daher von der einen prophetischen Periode als dem Zyklus der Wiederkehr der andern (daura-i-radsch'a) die Rede sein kann. Diese Lehre stammt nicht ursprünglich aus dem Islām, sondern aus der griechisch-orientalischen Theosophie (vgl. u. S. 51 Anm. 1), aus der sich zugleich der Mahdībegriff des Bābismus bestimmt, den es jetzt zu umschreiben gilt.

Schon im Kommentar zur Josephsūre, der sich vielleicht als das sog. Buch der Fāṭime, das der Mahdī bringen wird, gibt (vgl. o. und u. S. 89) wird deutlich, daß der Bāb kein politisches, sondern ein theosophisches Mahdīideal hat. Er bevorzugt weder hier noch später im Bajān den t. t. ḳā'im, obgleich er von seinen Anhängern, besonders den Machern der politischen Aufstände unter ihnen, als solcher proklamiert wurde. Er handhabt vielmehr die theosophischen Bezeichnungen der Gottheit, um seine Mahdīwürde zu kennzeichnen: „Licht auf dem Sinai" (annūru fi'ṭ Ṭūr) d. h. der brennende Busch wie er zu Mose sprach: „Ich bin Gott!" (vgl. Ḳorān 28, 30)[1]; ḏikru 'llāh, eine ṣūfische Bezeichnung für den logos, der zugleich die Gottheit und als das erste Geschöpf Gottes dessen erster Anbeter ist (Nicolas, Bey. ar. Av. prop. S. 26f.); „der Buchstabe bā, der das Wasser aller Buchstaben durchdringt" (al bā 'us sā'iratu fī mā 'il-ḥurūf) und „der

[1]) Diese häufige Selbstbezeichnung der bābistischen Propheten, „der Sinaibaum", ist im Ṣūfismus der Ausdruck für das theophane Wesen der Propheten als geschichtlicher Erscheinungsformen des göttlichen logos (ʿaḳl), indem die Erzählung des Ḳorān vom brennenden Dornbusch auf dem Sinai (Sūre 28) dahin gewendet wird, daß die Stimme aus dem Busch: „Ich bin Allāh, der Herr der Welten" das Selbstzeugnis des göttlichen logos darstellt, als revelatio generalis überall in der Schöpfung, als revelatio specialis im Menschen und als revelatio specialissima im Propheten vorliegt. Das bekannte ṣūfische Zeugnis des Geistes ana 'l-ḥaḳḳ (ich bin die Wahrheit = Gott), das in der Ekstase erlebt wird und für das der 309 H./921 D. darob hingerichtete Ḥusein ibn al Manṣūr al Ḥallādsch als klassisches Beispiel gilt (vgl. z. B. u. S. 37) geht auf diese Stelle zurück und in diesem Schema des ἐνθεος wird der Prophet im Ṣūfismus gefaßt. Der fundamentale Unterschied von dem semitischen Verständnis des Propheten, wie es der Ḳorān mit der Bibel teilt, wird an diesem Beispiel besonders deutlich: Mose figuriert weiter als Glied in der Prophetenreihe zwischen Adam und Muḥammed und wird also selbst im Schema des „Sinaibaumes" angeschaut, d. h. nicht als Empfänger der Offenbarung, sondern als Erscheinung des Göttlichen. —

Punkt, der an der Tür der beiden Alif steht" (alnuḳṭatu 'l wāḳifatu ʿalā bābi 'l-alifejn) vgl. Br 1889, S. 909. Die letzte dieser Selbstbezeichnungen des Bāb im Kommentar zur Josephsūre weist, so undurchsichtig sie in dieser Näherbestimmung ist, auf den später von ihm bevorzugten Namen nuḳṭa (Punkt) hinaus, während die ḥurūfische Selbstbezeichnung als bā wiederum ein ṣūfischer t. t. für den logos als den δευτερος θεος neben dem alif als Buchstabenzeichen für den transzendenten Gott ist und dem vom Bāb als Urwille (maschijjat i ūlā s. u. S. 22f.) bezeichneten Gottheit entspricht. Sie steht mit der des nuḳṭa in engem Zusammenhang, sofern mit nuḳṭa ursprünglich der Punkt des bā (ـٮ) im bismillāh als des ersten Buchstabens und damit des Inbegriffes des ganzen Ḳorān gemeint ist. Der Ausdruck geht nämlich auf das Ḥadīth zurück: „Alles was im Ḳorān ist, ist in der Fātiḥa (1. Sūre) und alles was in der Fātiḥa ist, ist im Bismillāh (ihrem ersten Wort) und alles was im Bismillāh ist, ist im bā (seinem Anfangsbuchstaben) und alles was im bā ist, ist im Punkt unter dem bā (seinem kleinsten Teil) und ich (ʿAlī) bin der Punkt unter dem bā." Wenn Browne (J. R. A. S. 1898, S. 84) nach dem Vorgang der Ḥurūfīsekte (s. u. Anh. I) dies Ḥadīth auch für den Bābismus als Ausgangspunkt für den t. t. nuḳṭa annimmt, so wird dies durch die Bābīlegende (N. H. S. 263) bestätigt, der Bāb habe schon als Kind sofort in der ersten Schulstunde eine inspirierte Auslegung dieses Ḥadīth niedergeschrieben. Bezeichnet nun ein weiteres ḥurūfisch gefärbtes Ḥadīth, auf das sich der Bābismus wiederholt bezieht, als Inhalt des Begriffs nuḳṭa die Gnosis: „Das Wissen (ʿilm) ist ein Punkt, den die Unwissenden vielfältig gemacht haben", so trifft der t. t. nuḳṭa in materialer und formaler Hinsicht mit dem des bāb überein, sofern auch dieser auf ʿAlī als den Meister der theosophischen Gnosis zurückgreift (s. o. S. 13 u.). Von da aus versteht es sich, daß der Bāb von Anfang an (s. o.) beide Selbstbezeichnungen nebeneinander einführt und sie auch im Bajān noch promiscue gebraucht. Trotzdem hat die herkömmliche Unterscheidung einer früheren Periode seiner Laufbahn, in der er sich als den Bāb im scheichitischen Sinne gab und einer späteren, in der er sich unter dem Namen nuḳṭa als den Imām Mahdī selbst

---

Dieses ṣūfische Theologumenon begegnet nun gleichzeitig in der schīʿitischen Lehre vom Imām. Dort wird es als Spruch des Imāms Dscha'far al-ṣādiḳ tradiert, daß die Verkündigung Gottes, die sich durch den Imām der Zeit kund gibt, der Stimme Gottes an Mose aus dem Dornbusch gleiche (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 217 mit Anm. 3) — eine Illustration, wie „es nicht allein der Charakter einer von Gott gebilligten Herrschermacht ist, der dem Imām innewohnt, er vielmehr durch übermenschliche Qualitäten über die gewöhnliche Menschlichkeit erhoben ist" (ibid.).

gab, ihre Berechtigung. Dies wird besonders deutlich, wo Dschānī die Tatsache erklärt, daß der Bāb seinen Apostel Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch in den 3 Jahren 1846—49 als den Mahdī oder nuḳṭa vorgeschoben und sich wieder auf die Rolle seines bāb beschränkt habe (N. H. S. 336f.), indem Dschānī dies damit in Zusammenhang bringt, daß in jenes Namen Muḥammed vor ʿAlī steht, während in Bābs Eigennamen ʿAlī voransteht. Dabei bedeute Muḥammed die prophetische Funktion (des nāṭiḳ), der eine neue Religion aufrichtet, ʿAlī die exegetische Funktion (des asās), der ihren esoterischen Sinn vermittelt. Dabei ist ʿAlī der Abhängige[1]). Von hier aus versteht es sich, daß die Bābī im Unterschied von der Öffentlichkeit, wo ihrem Stifter der Name des Bāb blieb, ihn nach seiner Mahdīwürde der späteren Periode als Ḥaḍrat i nuḳṭa i ūlā, Seine Heiligkeit der erste Punkt (oder Urpunkt) oder Ḥ. i. n. i. bajān nennen und seinen gottheitlichen Charakter in Ḥaḍrat i rabbī ul-aʿlā (S. H. mein sehr hoher Herr) zum Ausdruck bringen (vgl. auch Nuḳṭa i ilāhijje, Br. 1889. S. 928). Bāb bleibt daneben die Bezeichnung des Stellvertreters bezw. Vorläufers des Mahdī (vergl. dazu u. S. 125 Anm. 1) und sich selbst nennen die Bābī ahl i bajān (Leute des Bajān) im Gegensatz zu ahl i furḳān (L. d. Ḳorān).

3. Tatsächlich weist denn auch der Bābismus den theosophischen Gottesbegriff auf, der vom Neuplatonismus her im Ṣūfismus lebendig ist (die historischen Vermittlungen vgl. z. B. bei Goldziher, Die isl. Philos. a. a. O. S. 51ff.) und sich so bestimmt vom orthodoxen Gottesbegriff des Islām abhebt. Da steht neben dem völlig transzendenten Urgott (πρωτον ἓν, ʿamā = Geheimnis, Stufe der Ureinheit, Ort des reinen Seins) die Logosgottheit des Demiurgen (πρωτογονον ἓν, Stufe der Einheit, Ort der Attribute (vgl. Br. 1889, S. 941 Anm.). Er repräsentiert die Ideenwelt[2]) und ist der Schöpfer der Erscheinungswelt, (die ihr gegenüber nur relative Realität hat), sofern er als Weltintellekt (ʿaḳl i kull) dieselbe ebenso als seine Emanation setzt, wie er selbst von Gott gesetzt ist (vgl. Sūra tauḥīd des Bāb bei Nicolas Bey. Ar. S. 30ff). Dieser Logos — beim Bāb Urwille (maschijjat

[1]) Vgl. ob. S. 11. ʿAlī wird vom Bābismus im Sinne der schīʿitischen Orthodoxie als walī Gottes neben dem Propheten Muḥammed gekannt, aber zugleich mit den Ṣūfī als sirru ʾllāh (Geheimnis Gottes) vorgestellt. Ebenso heißt dann der Mahdī und der Bāb als sein Organ (sirr al Mahdī) vgl. Kazem Beg 1866, II, S. 488 m. Anm.

[2]) Der Bābismus unterscheidet (vgl. z. B. Leç. N. 81, s. u. S. 165) ebenso ausdrücklich wie das Ismāʿīlitentum (Guyard a. a. O. Fragm. VII S. 360 f.) drei Welten, indem eine mittlere „Welt der Formen", d. h. der Ideen, unterschieden wird. Diese uns vom Platonismus her geläufige Vorstellung beherrscht den Ṣūfismus und tritt auch in Indien unter den Voraussetzungen der Religionsphilosophie auf.

ūlā) genannt[1]) — ist die religiöse Größe, die praktisch allein in Betracht kommt und die gewöhnlich tauḥīd (Einheit) genannt wird, wobei der Ausdruck tauḥīd wie im Ṣūfismus das ins Theomonistische umgedeutete monotheistische Glaubensbekenntnis bezeichnet, das vom gewöhnlichen islamischen Gottesbekenntnis grundverschieden ist, (statt: „kein Gott außer ihm" der Satz: „Gott und nichts außer ihm"), vgl. Chantepie a. a. O. II S. 520; Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 163ff.

Es ist die Schule des Mullā Ṣadrā, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Isfahan eine Renaissance der sog. aristotelischen Schule, die in Wahrheit vorwiegend neuplatonisch ist, heraufgeführt hat und die über Hādī von Sebzewār, den in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. blühenden Kommentator des Mullā Ṣadrā und einflußreichsten Philosophen des modernen Persien (Gobineau a. a. O. Kap 4) die Scheichīsekte und damit den Bābismus entscheidend bestimmt hat. An diesem Punkt macht sich

[1]) Die Identität des bābistischen Urwillens mit dem ʿaḳl der neuplatonischen Philosophie und Theosophie im Islām bestätigt ʿAbbās Efendī ausdrücklich (Leç. Nr. 53), vgl. dazu Dchānī N. H. S. 328: „Erkenntnis ist Wille". Die Bezeichnung des logos als Wille hebt die freie Kausalität (Schöpfung) im Gottesbegriff heraus und entspricht daher dem semitischen Gottesgedanken mehr, als die aus dem Griechentum kommende Bezeichnung des logos als Intellekt. Sie findet sich bereits neben dieser bei den Ismāʿīliten und speziell den Drusen (Guyard, Fr. Ism. S. 352; de Sacy II, z. B. S. 21. 40. 59). Besonders tritt sie jedoch in dem verwandten jüdischen Neuplatonismus in Spanien auf, wo Ibn Gebirol (11. Jahrh.) den Urwillen zwischen Gott und den ʿaḳl stellt (vgl. Goldziher, kitāb maʿānī al nafs S. 44). — Die moslimische Logoslehre vom ʿaḳl ist aus dem Neuplatonismus (*νους*) bis in die Ḥadīthe gedrungen (Goldziher, Neuplat. u. gnost. Elemente im Ḥadīth S. 317ff.): „Das erste, was Gott erschuf, ist der ʿaḳl, der Intellekt . . . Gott sprach: durch dich nehme ich und gebe ich, belohne ich und strafe ich" (d. h. mein ganzes Walten geschieht durch dich). Der Ṣūfismus lehrt von ihm: „Das Urelement, das bei dem Schöpfungsbefehl durch Gottes Macht und Willen aus dem chaotischen Ozean des Nichtseins hervorging, war ein einfaches, lichtartiges Wesen, das die Philosophen „Urintellekt" nennen, die großen Väter der Theosophie „Geist Muḥammeds" oder das Schreibrohr (ḳalam). Es allein hat unmittelbaren Zugang zu Gott; es ist die Vollendung der Weisheit und des Verlangens nach Gott und vermittelt allein Gottes Befehl. Wenn der Hauch seiner Macht es anbläst, wirft es tausend Bilder auf die Tafel des Nichtseienden. So entstanden die Elemente und aus ihnen die Naturreiche (vgl. u. S. 32)" Achlāḳ i Dschalālī bei Sell, Essays on Islam S. 9f. u. 82 A. 3). Die Beschreibung des logos als Lichtglanz geht ebenfalls auf Plotin zurück. Ibn Gebirol sagt z. B. von ihm als dem Thron der Herrlichkeit (כְּבוֹד), er strahle sein Licht auf die von ihm emanierte Seele (Weltseele und individuelle Seele) aus, so daß sie davon wiederstrahle und sich nach ihrem Ursprung in ihm zurücksehne (a. a. O. s. o.); vgl. schon den logos als *δοξα* bei Philo.

bis auf weiteres der Mangel einer wissenschaftlichen Erforschung sowohl jener Philosophenschule wie der Scheichīsekte am empfindlichsten fühlbar. Browne hat sich in Persien von den Scheichī in Kirmān belehren lassen, daß sie mit jener Schule die Lehre vom ʿaḳl Gottes in folgenden Punkten teilen (T. N. Note K): 1. Der logos (als tauḥīd s. o.) geht nicht in der Welt („Vielheit") auf, obgleich er auch in ihr in die Erscheinung tritt. Es ist dies der Protest gegen den reinen Pantheismus (ittiḥād, Ineinssetzung), den schon der klassische Ṣūfismus führt (s. u. S. 31 f.). Tatsächlich trifft somit der Bābismus mit der Schule des Mullā Ṣadrā zusammen in der Erneuerung des theistischen Moments im neuplatonischen Gottesgedanken, gegenüber dem dekadenten Ṣūfismus (vgl. Gobineau S. 141 f.). 2. Der ʿaḳl i kull ist die Einheit von Subjekt und Objekt d. h. neben dem Theismus steht wie ein Ṣūfismus die griechisch-indische Näherbestimmung desselben als eines Theomonismus des Geistes im Sinn der Identitätsphilosophie, vgl. Dschānī (N. H. App. II, S. 328): „Die erste Güte (= der logos) war das Sein, das Sein ist das Erkannte, das Erkannte ist die Erkenntnis, die Erkenntnis ist Wille, der Wille ist Liebe." 3. Der Geist des Menschen ist daher ein Allgemeines. Das Individuelle steht daneben als ein Materiales höherer Ordnung, der sog. Geistesleib (der Auferstehung) vgl. u. S. 50 Anm. 2. — Je näher die Scheichī und Bābī dieser Philosophenschule wie dem klassischen Ṣūfismus stehen, desto leidenschaftlicher ist ihr Protest gegen beide, sofern sie ohne den Mahdismus auskommen (vgl. u. S. 41, 48 f., 63, 131, 173). Dieser Protest (für die Scheichī vgl. Nicolas, Bey. Ar. S. 2 u. Cheikh Ahmed Lahça S. IV) erscheint oft genug blind und ungerecht. Auch er hat seinen Vorgang im Ismāʿīlitentum.

4. Bei der Analyse des prophetischen Bewußtseins des Bāb und der bābistischen Prophetologie ist davon auszugehen, daß der t. t. nuḳṭa die kabbalistische Weltanschauung involviert, wie sie vom alten Orient her in die hellenistische Philosophie (besonders die neupythagoreische) eingedrungen ist und in der jüdischen und moslimischen Kabbala des Mittelalters ihre Blüten getrieben hat. Ihr Prinzip ist der Glaube an eine mystische Korrespondenz der Buchstaben (Alphabet) und Zahlen (Arithmetik) mit der transzendenten Wirklichkeit. Die Buchstaben und Zahlen — untereinander wiederum in Korrespondenz gesetzt in der Lehre vom abdschad, der mystischen Verwandtschaft von Worten, die in Addition der Zahlenwerte ihrer Buchstaben übereinstimmen, (vom Bābismus lebhaft gehandhabt) — sind als die stoicheia der geistigen und materiellen Welt gedacht. „Als Worte sind sie die Quelle alles Intellektuellen, als Schriftzeichen die der Materie" (Ethé a. a. O. S. 349 nach Gobineau). Ihre Vielheit läßt sich bei

den Buchstaben auf den Punkt, bei den Zahlen auf die Eins reduzieren bezw. daraus entwickeln. Der Punkt oder die Eins wird so zum Weltprinzip, das die Vielheit der Erscheinungswelt bedingt und durchdringt. Der Prophet erweist als der Demiurg (s. o. S. 227) seine Schöpferkraft in der Hervorbringung eines Buches, dessen Buchstaben ein Widerspiel der transzendenten Wirklichkeit darstellen, die somit mit Hilfe der geheimen, vom logos selbst geoffenbarten Buchstabenwissenschaft erfaßt werden kann. Entweder wird dann aus der überlieferten H. Schrift (A. T. bezw. Ḳorān) diese Wissenschaft ohne weiteres erhoben oder es verbindet sich damit ein neuer prophetischer Anspruch mit Darbietung eines neuen Kanons. Das letztere ist im Bābismus der Fall. Er trifft hierin mit der Sekte der Ḥurūfī aus dem 14./15. Jahrh. p. Chr. zusammen. (Vgl. hierzu Anh. I.). Die kabbalistische Theosophie wird von Browne (Br. 1892, S. 85) zu den endemischen Ideen des Orients gezählt, die bei Gelegenheit epidemisch auftreten. Dagegen ist die Abhängigkeit des Bāb von dem noch heute bei den persischen Ṣūfī gelesenen spanischen Mystiker Scheich Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī[1]) (1172 bis 1240 D.) kaum zweifelhaft (Br. 1889, S. 909 Anm. 2 und S. 919f.). Beide gewinnen aus der Zählung der Buchstaben der Formel Bismi'llāhi'r-Raḥmāni'r-Raḥīmī (Ḳor. 1,1) die Zahl 19 als die mystische Grundzahl des Kosmos, die den logos, der hier ebenfalls das bā (B) heißt, aus dem alles hervorgegangen ist, repräsentiert oder in die sich die Eins in ihrer Entfaltung zum Kosmos auseinanderlegt[2]). Wie der Bāb auf dieser Zahl 19 sein Lehrsystem aufbaut, haben Ethé und Andreas aus Gobineau und Browne im einzelnen wiedergegeben. Hier genügt es daher, die 3 Richtungen zu nennen, in denen sich seine Zahlenmystik bewegt.

[1]) Die plotinistischen Elemente im Ṣūfī-System des Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī untersucht Miguel Asin Palacios in „La Psicologia segun Mohidin Abenarabi (Actes du XIV^{e} Congrès internat. des Orientalistes (Alger 1905) III, 79—150; vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 193.

[2]) Die Verwertung des Bismillāh zur Gewinnung der mystischen Grundzahl des All findet sich auch bei den Ḥurūfī (Browne a. a. O. 1898, S. 81 ff.), die es jedoch auf 18 Buchstaben berechnen und sie in 14 (= die Welt) und 4 (= Gott) zerlegen. Dabei ist die Zahl der 28 Buchstaben des arabischen Alphabets maßgebend ($2 \times 14 = 28$; $7 \times 4 = 28$), die die Buchstabenmystik im Islām beherrscht, vgl. Goldziher, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. IX, 1907, S. 25 ff.; Bismillāh in Hastings Encyclopaedia of Rel. and Ethics. Vgl. unt. S. 110 A. 2. Neben dem Bismillāh spielt bei den Ḥurūfī, wie bei den Drusen und den Ismāʿīliten überhaupt, auch die Glaubensformel diese Rolle (de Sacy, Exposé de la Rel. des Druzes, II, S. 503) und die mysteriösen Buchstaben und Worte an der Spitze mancher Sūren dienen ihnen zur weiteren Ausspinnung der Spekulation (Browne ib. S. 84f.; Huart RMM Oct. 1909).

a) In theologischer Richtung wird die Zahl 19 durch abdschad aus den Prädikaten Gottes wāḥid (Eins), wudschūd (das Seiende), waḥdat i wudschūd (das einzig Seiende) und ḥajj (der Lebendige) bezw. aḥajj (der — das All — Belebende), deren Zahlenwert je = 19 ist, entwickelt und werden der alles Sein und Leben bedingenden 1 (Gott), die übrigen 18 als „Buchstaben des Lebendigen" (ḥurūfāt-i-ḥajj) gegenübergestellt. Dabei waltet die Vorstellung, daß der logos, der zugleich als Weltschöpfer und als Schöpfungswort Gottes gedacht ist, eben als ein Wort sich aus Buchstaben zusammensetzt und diese mit den Attributen Gottes, die zugleich als schöpferische Kräfte oder Emanationsprinzipe gedacht werden, identisch sind. Daneben kennt Bāb freilich auch die übliche Siebenzählung dieser Attribute Gottes (Kraft, Macht, Wille, Tat, Herablassung, Herrlichkeit, Offenbarung) vgl. Gobineau S. 314. Doch ist im Islām diese Zahl nicht verbindlich und tritt daneben die der 99 Namen Gottes auf. So sagt der Bāb von den Attributen Gottes im weitesten Sinn: „Alle berühmten Namen gehören ihm."

b) In theurgischer Richtung wird die Zahl 19 einer prophetischen Hierarchie zugrunde gelegt. Der Bāb ist als nuḳṭa die Eins und hat 18 Genossen bei sich, mit denen er die geoffenbarte „Einheit" bildet und die er ḥurūfāt-i-ḥajj (s. o.) nennt[1]). Eine feste Jüngerliste dieser 18 existiert jedoch nicht (Br. 1889, S. 923). (Man darf hier daran erinnern, daß anderwärts die Zählung von Göttern nach heiligen Zahlen ebenfalls nicht die Nötigung enthält, eine fixierte Namenliste zu tradieren. Hat sich eine solche zwar für die Amescha spentas herausgebildet, so gibt z. B. der Rigveda keine Aufzählung der 7 Ādityas, vgl. Tiele, Comp. d. Rel.-Gesch. [3] S. 205.) Auch das Buch des Propheten muß die Zahl 19 offenbaren. Da dies im Kommentar zur Josephsūre noch nicht der Fall ist, obgleich er sich schon als der neue Ḳorān dem alten gegenüberstellt (s. o. S. 19) und der Bāb erst das Bajān in seinen verschiedenen Redaktionen auf 19 „Einheiten" zu je 19 „Türen" (§§) angelegt hat, scheint die Einführung der Zahl 19 jene zweite

[1]) Die Korrespondenz einer prophetischen Hierarchie mit der mystischen Grundzahl des Kosmos geht auf die Verwertung der pythagoreischen Zahlensymbolik zur Veranschaulichung des Emanationssystems zurück, die seit der Enzyklopädie der Lauteren Brüder von Baṣra (8 + 1 vgl. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islām, S. 83 f.) die ismāʿīlitischen Sekten beherrscht. Die nächste Parallele scheint bei den Drusen vorzuliegen, wo neben der höheren Hierarchie von 5 Emanationsgrößen — zur Zahl 5 s. u. S. 28 — und ihrer korrespondierenden Träger („Diener", ḥuddscha wörtl. Beweis) von einer Hierarchie von 164 „Buchstaben der Wahrhaftigkeit" (ṣidḳ, Zahlenwert = 164) die Rede ist, die al Ḥākim bei seiner Offenbarung in Kairo (408 H) gesammelt und als Apostel (dāʿī) ausgesandt habe (de Sacy I S. 119 A., II, 294).

Periode seiner Verkündigung zu konstituieren, die sich von der ersten nicht durch den nuḳṭa-Anspruch selbst, sondern nur durch seine bewußtere Erfassung unterscheidet (s. o. S. 21f. und u. S. 64).

c) In theokratischer Richtung wird die Zahl 19 einer Gesetzgebung zugrunde gelegt, die die irdischen Verhältnisse der göttlichen Natur und Harmonie der unsichtbaren Welt konform macht: „Richtet alle Dinge nach der Zahl der Einheit (d. i. 19) ein“ (Gob. S. 322). So macht das Bajān die Pflege der Zahlenwissenschaft zur Pflicht (IV, 10 ar. b.) und normiert das ganze profane Leben ebenso wie das religiöse an der Zahl 19. Am bedeutsamsten ist hiebei die Kalenderreform des Bāb[1]) und von hier aus erscheint die Hypothese Huarts, daß die Zahl 19 ursprünglich eine Addition der h. Zahlen 7 und 12 darstelle, vollends wahrscheinlich[2]). Die h. Zahlen 7 und 12, die das Schisma im Schīʿitismus kennzeichnen (s. o. S. 9 A. 2), spielen, wie wir sahen (s. o. S. 10), schon im zijārat nāme eine Rolle.

---

[1]) Indem der Kalender des Bāb 19 Monate à 19 Tage = 361 Tage zählt und dazu auf die 5 altpersischen Schalttage zurückgreift, um das Sonnenjahr zu erhalten, tut er den bedeutsamen Schritt, das muhammedanische Mondjahr durch das altpersische Sonnenjahr zu ersetzen, in dem ebenfalls die Woche keine Bedeutung hat. Sind dort die 12 Monate und die 30 Tage je ihren Engeln unterstellt, so heißen hier die 19 Monate und Tage gleicherweise nach gewissen 19 Attributen Gottes (vgl. die Namen Br. 1889, S. 921f. und weiteres hiezu T. N. Note Z und Lit. hist. of P. I S. 100ff.). Von besonderer Bedeutung ist das (ebenfalls altpersische) Neujahr (naurūz), die Frühlingstag- und Nachtgleiche. Es ist als der Tag Gottes der höchste Festtag (pers. baj. VI, 14 regelt die Festzeremonien) und ist „dem Punkt des Bajān, von dem alle geschaffen worden sind und zu dem alle zurückkehren“, geweiht. Der erste Monat heißt „Monat des Punktes“, um die sich die 18 „Monate des Lebendigen“ drehen, oder „Monat des behā (Glanzes)“, da er die Sonne ist, die sich in den andern 18 Monaten spiegelt (p. b. V, 3). Die Bābiāra beginnt mit dem 20. März 1844 (T. N. S. 425).

[2]) RHR Bd. 18, S. 293. Huart weist auf die 7 und 12 Engelwesen bei Mazdak zurück. — Die Ismāʿīliten haben die 7 Planeten und die 12 Tierkreisbilder mit der Zahl der Buchstaben der Glaubensformel (s. o.) ins Verhältnis gesetzt, um Hierarchien zu gewinnen (de Sacy CXIV u. II, 503). Jeder ihrer 7 Imāme hat 12 Begleiter (ḥuddscha s. o.), vgl. Stufe 5 des Systems. Diese letztere kehrt bei ʿAbbās Efendī unter Anwendung auf die 7 Weltpropheten wieder (Leç. S. 84). Der Bāb hat 12 Imāme und nennt sich selbst mit Vorliebe „die Person der 7 Buchstaben“ (ʿAlī Muḥammed) vgl. z. B. ar. baj. I, 1ff.; Gob. 319. 469. Er ehrt auch die 5 [Planeten] als heilige Zahl. Vom Planetarismus aus versteht sich die eigenartige Zwischenstellung der Nuṣairī zwischen Zwölfer- und Siebenerschīʿitismus (Dussaud a. a. O. S. 42f.). Er mag auch den Ḥurūfī und Bābī den inneren Übergang vom ersteren zum letzteren vermittelt bezw. erleichtert haben. Bewußt tritt er nicht hervor. Doch spielt das Astrale sowohl in Bābs Gottesbegriff wie in

Mit der kabbalistischen Weltanschauung geht von jeher der Gebrauch von Talismanen Hand in Hand und der ältere Bābismus weist diesen in hohem Grade auf. Der Bāb hat ein „Buch der Figuren“ verfaßt (T. N. Note N. S. 339) und im arabischen Bajān (z. B. V, 10) „die Figuren und Kreise“ als eine Gottesgabe des Propheten in dieser Epoche bezeichnet. Es handelt sich dabei um uralte Figuren: Den fünfgliedrigen Stern und den Kreis mit seinem Mittelpunkt. Der letztere, vom Bāb als Talisman für die Frauen bestimmt, ist ein Symbol der Gottheit (Punkt), die die Welt (Peripherie) aus sich heraus setzt. Der fünfgliedrige Stern (für die Männer) geht auf die altheilige Zahl der 5 Planeten zurück[1]), die der Bāb neben der Zahl 19 vor allem kultiviert hat, indem sie den Zahlenwert von bāb (b = 2, a = 1) ausmacht, wobei b den Bāb als Demiurgen bezeichnet und gelegentlich auch der die Zahl 5 repräsentierende Buchstabe h als Abkürzung für huwijjat (das reine Sein, Gott) auftritt (N. H. S. 330. Ferner heißt danach eine Schrift des Bāb tafsīri hā, Auslegung des H). Derselbe Buchstabe diente schon den Ismā'īliten und Drusen zur Bezeichnung des siebten Weltpropheten (De Sacy, a. a. O. I S. 74), bei denen die talismanischen Figuren eine besondere Pflege erfuhren (vgl. Seybold, Die Drusenschrift kitāb alnoqaṭ waldawāir, „Das Buch der Punkte und Kreise“, Tübinger Universitätsprogramm 1902). Der Talisman wird perfekt durch die Inschrift von Gottesnamen und Sprüchen. Beim Bāb sind dieselben im Mittelpunkt und im Umriß des fünfgliedrigen Sterns angebracht, während der kreisförmige Talisman der Frauen in dieser Hinsicht weit komplizierter ist (Gobineau, a. a. O. S. 498, Anm. 1). Bezeichnend ist, daß der Bāb dem Behā einen besonders hervorragenden Talisman ausgefertigt hat, der eine geheime Ernennung desselben zu seinem Nachfolger bedeutet haben soll: 360 Derivata des Stammes, zu dem das Wort behā (Glanz) gehört, so eng in feinster Schrift geschrieben, daß es wie ein Fleck in Sternenform aussah, wozu Browne bemerkt, daß er derartige Schriftstücke in Form des fünfeckigen Sterns selbst in Persien gesehen habe (T. N. S. 42). In ähnlicher

---

seiner Lehre von der Welt seine Rolle (s. u. S. 32. 51 A. 1. 63. 110 A. 2). Bei den arab. Peripatetikern ist die Sphärenharmonie durch die Planetengeister bestimmt (Goldziher, Die isl. Philos., a. a. O. S. 59). Die heiligen Zahlen der Planeten und Zodiakalgestirne spielen auch in der mandäischen und manichäischen Gnosis eine Rolle und ihre Bedeutung in der indischen und iranischen Religion wird auf den Einfluß der mesopotamischen Astralreligion zurückgeführt.

[1]) Vgl. die Sekte der Fünfer unter den Ultraschī'iten (Goldziher, Rel. d. Isl. a. a. O. S. 125) und die 5 Unvergleichlichen bei den Nuṣairī (Dussaud a. a. O. S. 68 f.), die in Verbindung mit den Planeten und den t. t. ma'nā, ism, bāb auftreten.

Weise hat der Bāb die Gottesnamen in einem „Buch der (361) Namen“ grammatikalisch zu erschöpfen gesucht. „Er scheint geglaubt zu haben, daß in jeder möglichen Form eines Attributs Gottes je eine besondere talismanische Kraft stecke“ (T. N. Note R. und Note U). Weiteres hierzu vgl. u. S. 110 Anm. 2.

5. Wichtiger ist die okkultistische Fassung der Prophetie, wie sie sich in Bābs Selbstbezeichnung als nuḳṭa zusammenfaßt. Der einzige entscheidende Ausweis des Propheten[1]) ist nach der Lehre des Bāb die magisch gedachte Inspiration in ihrem schriftlichen Niederschlag. Der t. t. hiefür ist āǰāt, was zugleich Zeichen, Wunderzeichen (z. B. des Imām Mahdī) und Offenbarungen, Verse (z. B. des Ḳorān) bedeutet. (Bei den Drusen heißen so die Mittelwesen der Emanationsreihe.) Als konstituierende Merkmale des Begriffs āǰa gelten folgende fünf: (1) fließende Diktion, (2) rapide Konzeption (3) unmittelbares Wissen (ʿilm i

[1]) Die Voraussetzung der bābistischen Lehre von der Prophetie ist die schīʿitische Vorstellung von der Natur der Imāme. „Der Imām der Schīʿiten ist durch die von Gott in ihn gepflanzten persönlichen Qualitäten Führer und Lehrer des Islāms, er ist Erbe des Prophetenamtes. Er herrscht und lehrt im Namen Gottes. Es ist nicht allein der Charakter eines Vertreters der von Gott gebilligten Herrschermacht, die dem Imām innewohnt. Er ist durch übermenschliche Qualitäten über die gewöhnliche Menschlichkeit erhoben, und zwar nicht bloß infolge einer Würde, die ihm nicht verliehen, sondern angeboren, anerschaffen ist, vielmehr auch infolge seiner Substanz . . . Die Anwesenheit des präexistierenden göttlichen Lichtes in der Substanz seiner Seele macht ihn zum Imām seines Zeitalters und gibt ihm ganz außerordentliche, die Linie des Menschlichen weit überragende Kräfte; seine Seelensubstanz ist reiner als die des gewöhnlichen Sterblichen „frei von bösen Regungen und geschmückt mit heiligen Formen“. Die Imāme sind der Sünde nicht zugänglich. Die göttliche Lichtsubstanz verleiht aber auch den höchsten Grad sicheren Wissens, volle Untrüglichkeit. Außer dem allen Moslimen zugänglichen religiösen Wissen besitzen die Imāme ein in ihrer Reihe sich fortpflanzendes geheimes Wissen, eine in der heiligen Familie sich forterbende apokalyptische Tradition, die sich auf die Wahrheiten der Religion und auf alles weltliche Geschehen erstreckt. Auch sie sind inspiriert und können nichts als die Wahrheit künden. Darum sind sie die einzige und höchste Lehrautorität und als solche die legitimen Fortsetzer des Prophetenamtes. Nur ihre Sprüche und Entscheidungen können unbedingten Glauben beanspruchen . . . Einzig und allein die Lehre und der Wille des unfehlbaren Imāms und seiner befugten Bevollmächtigten bieten die sichere Gewähr der Wahrheit und des Rechtes“ (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 217 f. 224). Also Infallibilität in der dreifachen Richtung der Sündlosigkeit, des Geheimwissens und der unbedingten Autorität über die Gemeinde — und dies alles nicht als eine Gnadengabe (luṭf), sondern als Naturausstattung — kennzeichnet den Imām.

ladunī) im Unterschied vom erworbenen Schulwissen (ʿilm i kasbī) (4) Anspruch (iddiʿā) auf göttliche Inspiration (waḥj) und (5) unbedingte Macht über die Gemüter (Br. 1889, S. 515).[1]) Der Bāb unterscheidet in seinem Schrifttum selbst zwischen unmittelbar und mittelbar inspiriertem Gut vgl. z. B. pers. bajān III, 17: „Alle Schriften des „Nuḳṭa (Bāb) heißen bajān. Aber dieser Name kommt in erster „Linie den „Versen" (in arabischer Sprache und im Stil des Ḳorān „geschrieben) zu; in zweiter Linie wird er von Gebeten gebraucht, „in dritter Linie von Kommentaren, in vierter Linie von wissen„schaftlichen Abhandlungen, in fünfter Linie von [Schrift und „Rede in] persischer Sprache. Aber eigentlich gilt der Ausdruck „bajān nur für „Verse" und für nichts anderes." Ṣubḥi Ezel hat Browne erklärt, daß „Verse" im eigentlichen Sinn den heiligen Schriften der voraufgehenden Religionen (A. T., N. T., Ḳorān) gleichen müssen. Dabei kommt als das entscheidende Merkmal in Betracht, daß der Prophet hier mit göttlicher Autorität redet und mit Vorliebe Gott selbst als redendes Subjekt eingeführt wird (mit oder ohne die einleitende Formel: „Sage!"). Vgl. T. N. Note U. Für die Zurückstellung der Naturwunder — die traditionellen Zeichen des Mahdī werden allegorisch gedeutet s. u. — hinter die ājāt (im Sinn von „Versen" als dem einzigen Ausweis des Propheten) beruft sich der Bāb auf die früheren Imāme (Nic. Bey. Ar. S. 84 f.) und die bābistische Gemeinde, die keinen Anstand genommen hat, dem Bāb allerhand Wunder nachzusagen — besonders Dschānī, aber auch die behāistische Überarbeitung seines Buches, das tārīch i dschadīd (N. H.) ist darin stark — hat diesen Grundsatz durchaus aufrecht erhalten (z. B. N. H. S. 42). Der oben umschriebene Begriff der „Verse" als Ausweis des Propheten ist dem schīʿitischen Islām völlig vertraut, neu ist nur seine Erhebung zum einzigen Merkmal des Propheten. Dabei spielt die schīʿitische Überlieferung, daß der Prophet in 24 Stunden (einem Tag und einer Nacht) 4000 Linien (beit) produziert (Gobineau S. 462 Anm. 1), eine hervorragende Rolle bei dem Bāb. Er selbst und seine Anhänger (z. B. Dschānī) berufen sich mit ermüdender Regelmäßigkeit auf die rapide Produktion seiner Verse als ein Zeichen ihrer

---

Da der Bāb als Imām Mahdī im Sinne der schīʿitischen Kirche auftrat, ist es nicht anders zu erwarten, als daß er auf diesen Anschauungen fußt und tatsächlich treten sie überall als die Voraussetzungen seiner Lehre von den „Manifestationen Gottes", ihrer Natur und ihrem Beruf zutage. Den Nachweis im einzelnen werden wir aus der ausgeführten Lehrbildung des ʿAbbās Efendī gewinnen: vgl. unt. S. 169 f.

[1]) Die Anschauung, daß der höchste Beweis für die Göttlichkeit Muḥammeds ein Vers des Ḳorān ist, dessen Schönheit unnachahmlich sei, ist im Islām weit verbreitet und findet sich besonders im Ṣūfismus (Tholuck, Blütensammlung, S. 63 A. 2).

Inspiration und seiner „unmittelbaren Erkenntnis“. Daneben weist der Bāb auf das weitere Merkmal der Offenbarung, das der Schī'itismus in der grammatischen Korrektheit und Stilreinheit (faṣāḥat) und ergreifenden Sprache (balāghat) des Ḳorān erblickt (T. N. Note M. S. 284) zurück und nimmt es für seine Schriften in erhöhtem Maß in Anspruch. Nach Kazem Beg soll er schon bei der Verhaftung in Schīrāz sein Buch (s. o. S. 19) dem Ḳorān unter diesem Gesichtspunkt gegenübergestellt haben (J. A. 1866, I S. 348). Gegenüber dem Vorwurf grammatikalischer Inkorrektheiten erhebt er sein Schrifttum zur göttlichen Norm für die Grammatik (Nic. Bey. Ar. S. 94).[1]) Die besprochenen Kriterien der schriftlichen Offenbarung sind jedoch nur Auswirkungen des dritten, des „unmittelbaren Wissens“. Hier tritt die theosophische Bedingtheit der bābistischen Lehre von der Prophetie vollends deutlich zutage. Der Prophet ist von Natur allwissend und bedarf keiner Schule. Mit großem Nachdruck weist der Bābismus von Anfang an auf den Mangel schulgerechter Bildung beim Bāb hin. Vgl. dazu ob. S. 18 und pers. baj. II, 1: „ein „erst 24jähriger, aller Wissenschaften bar, die die andern studiert „haben, rezitiert diese Verse ohne eigene Reflexion und 1000 in „5 Stunden, ohne die Feder abzusetzen — das ist sicher von Gott“. Er soll nach seinem ersten Schultag, wo er sofort den Ḳorān arabisch gelesen und eine Abhandlung über die 'Alī-Tradition vom bismillāh geschrieben habe (N. H. S. 263, s. o. S. 21), die Schule nicht mehr besucht haben. Tatsächlich muß er natürlich irgendwo mindestens arabisch gelernt haben und hat er in der Scheichīschule Theologie oder richtiger Theosophie studiert. Entsprechend dem theosophischen Gottesbegriff, nach dem der göttliche Geist zugleich das constituens der Erscheinungswelt ist, umfaßt das prophetische Wissen beim Bāb nicht allein die metaphysische, sondern auch die physische Wirklichkeit, nicht allein das Religiöse sondern auch das Profane. Die Allmacht geht ihm ab; nicht das Mirakel, sondern das Geheimwissen macht den Propheten. Diese Lehre begegnet uns schon im System 'Abdallāhs, des Stifters der Ismā'īliersekte (8. Grad der Einweihung nach Nowairī s. de Sacy a. a. O. I S. CXXVIII). Schon dort wird die Macht des Propheten geistlich bezogen und als seine religionsstiftende Macht über die Gemüter gedeutet. In diesem Sinn erscheint sie hier wieder im fünften Merkmal der ājāt und der Bābismus besteht ausdrücklich auf diesem Lehrpunkt (vgl. Br., A Year a. the Pers. S. 303 ff. 367 f.). Das vierte Merkmal, der Anspruch auf göttliche Sendung und Inspiration versteht sich von selbst. So bleibt das

[1]) Tatsächlich stehen Bābs Schriften an Originalität und Korrektheit dem Ḳorān nach (N. H. XXVII. Gobineau S. 147).

eigentlich Konstituierende an Bābs Lehre vom Propheten das wunderbare, intuitive Wissen von allen Dingen.[1])

6. Das Wesen des Propheten im Verhältnis zu Gott wird vom Bāb stets in der Kategorie des Lichtes angeschaut. Der Prophet ist die gespiegelte Sonne auf Erden, die Gottheit die unzugängliche unveränderliche Sonne vor und über der Welt. Wie schon die Schöpfung der Welt und ihre Erhaltung im Bilde der Emanation des Lichtes angeschaut wird, bei der der Leuchtkörper, die Sonne, substantiell nicht verliert und doch sein Wesen ausstrahlt[2]), so auch der Prophet. Dabei wird in beiden Fällen Nachdruck darauf gelegt, daß es nicht die letzte Gottheit, das Absolute ist, das sich in den beiden widerspiegelt, sondern die erste Emanation Gottes, der absolute Geist, der Weltintellekt, der „Urwille“ (s. o. S. 17 f.). „Er reflektiert sich in jedem Atom der Welt“ und tritt in den 5 Entwicklungsstufen des Anorganischen (Mineral), des Vegetativen (Pflanze), des Animalischen (Tier), des Geistigen (Mensch) und des reinen Geistes (Gott) in verschiedener Stärke zutage. Der Mikrokosmos des Menschen ist die Übergangsstufe zwischen der Welt und Gott. Wie der absolute Geist in rückläufiger Bewegung die genannten Stufen des aus Gott emanierten Lebens aus sich hervorgetrieben hat, so strebt er auf der (vierten) Stufe des menschlichen Geistes darnach, die (fünfte) Stufe des reinen, d. i. göttlichen Geistes, das sein eigentliches Wesen ausmacht und rein darstellt, zu erklimmen bezw. wiederzuerlangen. Es ist dies eine dem persischen Islām geläufige Lehre, die der Ṣūfismus aus der neuplatonischen Schule der arabischen Peripatetiker lebendig erhalten hat. Sie bestimmt in charakteristischer Weise die neuplatonische Weltanschauung, die sich in der Beschreibung der Hervorbringung der Welt aus der Gottheit und der Rückkehr derselben zur Gottheit bewegt (vgl. Zeller, a. a. O. S. 470, 478). Ihr Ideal ist das Aufgehen des vernünftigen menschlichen Geistes in den

[1]) Damit ist der Begriffsinhalt des t. t. nuḳṭa, das kompendiarische Wissen, erreicht (vgl. ob. S. 21: Das ʿilm ist ein nuḳṭa. Vgl. Br. 1909, S. 306).

[2]) Dies ist die aus der griechischen Philosophie und speziell aus dem Neuplatonismus (Zeller, Geschichte der griech. Philos.[4] Bd. III II S. 554) stammende Lehre der muhammedanischen Theosophie im persischen Ṣūfismus, vgl. Tholuck, Ssufismus S. 167 mit Anm. und S. 227 und Nicholson, Dīvāni Shamsi Tabrīz XXXIII. Die Emanation wird hier im Sinn des plotinischen Überströmens (οἷον ὑπερρροη) vorgestellt. Die Schule des Mullā Ṣadrā bedeutet eine Renaissance dieser Lehre (s. o. S. 23 f.). Der Bāb hat dabei vor allem wieder die Unveränderlichkeit und ewige Ruhe des Demiurgen („Urwillen“) und Gottes, seines primären Schöpfers, im Gegensatz gegen die Vorstellung substantieller Emanation betont (Zitate aus Bābs Schriften s. bei Nicolas, Bey. Ar. S. 19—32. Weiteres über Bābs Lehre von Gott im Verhältnis zur Welt s. bei Gobineau S. 314 ff. und vgl. u. S. 131 f. 163 f.)

übervernünftigen göttlichen Geist, in dem die Zwiespältigkeit von Objekt und Subjekt, die die Unwirklichkeit der gottentfernten Welt und des gottentfremdeten Denkens ausmacht, aufhört. Das Frömmigkeitsideal ist hier die Rückkehr der Seele oder des menschlichen Geistes in Gott (ἐπιστροφη; maʿād), die sich im Tode als der Befreiung von der Materie und schon vorher in der religiösen Verzückung (ἐκστασις, vgl. das ṣūfische ʿilm i ḏauḳi) vollzieht. Die Lehre von der Rückkehr zum Anfang (al maʿād ilā 'lmabda', vgl. v. Kremer a. a. O. S. 113) beherrscht gleicherweise (1) die Philosophie der arabischen Peripatetiker (Goldziher, Die islamische Philosophie a. a. O. S. 53f., 65f.) mit ihrer Lehre von der Vereinigung des individuellen Geistes mit dem kosmischen Geist, wie (2) den Ṣūfismus mit seiner Lehre von der Rückkehr des Geistes zu Gott durch die obengenannten Stufen (z. B. Mesnevī I, 5, III, 17) und (3) das Ismāʿīlitentum (z. B. Guyard a. a. O. S. 187, S. 333) und hat selbst den orthodoxen Schīʿitismus beeinflußt, indem sich seine Lehre vom Heiligen Geist, der als ein Unvergängliches, Lichtartiges vom Propheten auf den Imām und in direkter ununterbrochener Reihenfolge auf seine Nachfolger übergehe, näher dahin bestimmt, daß dieser rūḥ al ḳuds der fünfte von 5 arwāḥ sei, von denen dem gewöhnlichen Gläubigen nur 4 verliehen sind, während den Ungläubigen auch der vierte, der rūḥ al īmān („Geist des Glaubens, womit man glaubt und Gerechtigkeit übt") abgehe. Goldziher stellt diese schīʿitische Fünfseelentheorie mit dem genannten emanatistischen System zusammen, da auch dort zwar nicht die Weltseele, aber die geistigen Potenzen der Überwelt arwāḥ heißen (Goldziher, das kitāb maʿānī al nafs a. a. O. S. 34). Diese Zusammenordnung bestätigt sich aus Leç. No. 36 und 55, wo ʿAbbās Efendī folgende 5 Stufen des Geistes unterscheidet: vegetativen, animalischen, menschlichen, himmlischen oder Geist des Glaubens, Heiligen Geist oder Geist Gottes.

An dieser Stelle gilt es, den Bābismus als religiöse Erweckungsbewegung zu würdigen, um das richtige Verständnis seiner Anschauung vom Propheten zu gewinnen. Das neuplatonische Frömmigkeitsideal, wie es den Ṣūfismus beherrscht[1]), erscheint hier als das Treibende der Bewegung.

[1]) Vgl. die klassische Skizzierung der neuplatonischen Weltanschauung und ihres Frömmigkeitsideals innerhalb des Ṣūfismus bei Goldziher, Vorl. ü. d. Isl S. 156ff.: „Wer von der Verachtung alles Irdischen durchdrungen ist und seine Seele auf das allein Bleibende, Göttliche richtet, kann sich für dies „überirdische, göttliche Leben und Verhalten" stärken durch die Emanationslehre des Plotinus mit ihrem dynamischen Pantheismus. Im ganzen Universum fühlt er die Ausstrahlung der göttlichen Kraft. Die Dinge dieser Welt sind wie ein Spiegel, in dem sich das Göttliche reflektiert.

Die Bābīmärtyrer sind mit dem Ausruf: „Wahrlich wir kommen von Gott und zu Gott kehren wir zurück“ gestorben, selbst Frauen und Kinder haben diesen Vers, der zumal vor der Exekution von 1852 die Straßen Ṭeherāns erfüllte, gesungen (Gobineau S. 301 f.). Der Satz stammt aus dem Ḳorān (2 v. 151, 10 v. 4, 28 v. 85, vgl. v. Kremer a. a. O. S. 113) und ist im Mesnevī (ed. Whinfield S. 159) das Motto der Annihilation im Absoluten.

„Laß mich nicht seiend werden, denn das Nichtsein
„Ruft mir mit Orgeltönen zu: «Zu ihm kehren wir zurück»“.

In diesem ṣūfischen Sinne verstand der Bābismus dieses sein Losungswort. Dschānī sagt von den 400 Märtyrern, die er zählt: „Als die Sonne der Weisheit in ihnen aufging und die göttlichen „Vollkommenheiten sich in ihren Seelen spiegelten, stiegen sie „vom Abgrund des Zweifels herauf und schwangen sich auf den „Flügeln der Entsagung auf in die Höhen der Gewißheit, wie ge„schrieben steht „O friedevolle Seele! Kehre zurück zu Deinem

---

Aber diese Spiegelbilder sind nur Schein und haben nur relative Realität, insofern sie die einzig reale Existenz reflektieren. Der Mensch müsse demnach das Streben betätigen, durch innere Einkehr und durch Abstreifung der materiellen Hüllen die ewige Schönheit und Güte des Göttlichen auf sich einwirken zu lassen und durch innerliche Erhebung zu ihm sich des Scheines seiner persönlichen Existenz zu entledigen, die Absorption seiner Persönlichkeit in die eine reale göttliche Existenz zu erlangen. Die Schranke der Persönlichkeit ist der Schleier, der das Göttliche vor dem Menschen verdeckt. Mit einiger Übertreibung läßt man sogar den Propheten, den ja die Ṣūfīs als den Herold ihrer Theorien darstellen, sagen: »Deine Existenz ist eine Sünde, mit der eine andere Sünde nicht verglichen werden kann«. Man versteht darunter die Betätigung seiner Existenz, die Lebensbejahung, als selbständiges Individuum. Durch beschauliches Selbstversenken, durch andachtsinnige Übungen, durch asketische Kasteiungen, welche ekstatische, gottestrunkene Zustände hervorrufen, wird die Persönlichkeit, das Ich-Sein, die Dualität gegenüber dem Göttlichen aufgehoben, die vollständige Gefühllosigkeit gegen körperliche Zustände erreicht . . Das Abstreifen aller Qualitäten (ṣifāt), die durch das Affiziertsein des Individuums von den Eindrücken der Außenwelt hervorgerufen werden, die Verneinung aller Wirkungen des Willens und Gefühls, die innere Verfassung, die er im Gegensatz zu dem durch Affekte differenzierten Seelenzustand mit dem Worte dscham' (Konzentration, das indische samādhi) bezeichnet, faßt der Ṣūfī unter dem Bilde der Trunkenheit auf. Er ist berauscht von dem betäubenden Trunk der Schönheit des Gotteslichtes, das in seine Seele einstrahlt . . Das Hochziel des Ṣūfīlebens: das Aufgehen des Individuums in die einzige Realität des göttlichen Seins wird auch unter dem Bild der Liebe (maḥabba) aufgefaßt . . Gottesliebe ist also die Formel für das konzentrierte Bestreben der Seele, den Schein der persönlichen Existenz in die Wahrheit des göttlichen, allumfassenden Seins aufgehen zu lassen.“ —

„sehr erfreuten und sehr erfreuenden Herrn“ (Ḳor. 89 v. 28 f.). „So gingen sie darauf aus, alle weltlichen Überlegungen unter ihre „Füße zu treten und ohne Furcht und Zurückhaltung die Mani„festation der Wahrheit Gottes (d. i. den Bāb als den Mahdī) zu „verkündigen. Und sofern sie ihre irdischen Hütten (Leiber) nur „als Hemmnis betrachteten, das sie von der Vereinigung mit dem „Gegenstand ihrer Hoffnungen und ihrer Sehnsucht zurückhielt, „wurden sie begierig darnach, sich des Mantels ihrer körperlichen „Form zu entkleiden und drängten beständig nach dem Martyrium, „bis sie endlich erlangten, was sie suchten. Denn wer sucht, der „findet sicherlich.“ (N. H. S. 231.) Dabei erscheint der Bāb als der göttliche Freund, auf den sich die Sehnsucht richtet, nachdem er sie entzündet hat, sofern er die Manifestation des göttlichen, absoluten Geistes ist. Dies wird besonders deutlich an dem berühmtesten, weil grausamsten Martyrium des Jahres 1852, dem des Suleymān Khān (vgl. Vámbéry, Wanderungen usw. S. 299; N. H. S. 228 ff.; T. N. Note T S. 333 f.). Unter den fürchterlichsten Foltern geriet er in hochgradige ṣūfische Ekstase und sang: „Ich „bin zurückgekehrt! Ich bin zurückgekehrt! Ich bin auf dem Wege „[des Mannes] von Schīrāz gekommen. Ich bin mit gewinnenden „Lüften und Reizen gekommen. Das ist der Wahnsinn des „Liebenden.“ Und unter Tanzen fuhr er fort: „In der einen Hand den „Weinbecher, in der andern die Locken des Freundes — das bekannte „ṣūfische Dichterwort des Ḥāfiẓ — „Solch ein Tanz mitten auf dem „Marktplatz ist mein Begehr.“ Wir haben hier die kunstgerechte ṣūfische Ekstase, wie sie z. B. das Mesnevī des Dschelāl al-dīn Rūmī gleichfalls mit dem Stichwort von der Rückkehr in Gott in Zusammenhang setzt (vgl. Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik S. 64 f. S. 123: ʿAlī zu seinen Mördern: „Tötet mich und wißt: in dem Tod mein ewig Leben ist. Würd' „im Grabe nicht Erlösung mir gewährt, spräch der Ḳorān wohl: „zu ihm zurück ihr kehrt“? Leben perlhell quillt mir aus dem „Untergang. Lang schon bin ich heimatlos, wie lang! Wie der

Freilich „erhielten die ṣūfischen Begriffe unter indischem Einfluß manche Verschärfung. Die pantheistische Idee geht über die Fassung hinaus, die ihr innerhalb des Neuplatonismus zukommt. Besonders aber ist es die Idee der Absorption der Persönlichkeit, die sich auf der Höhe des Ātman-Begriffes bewegt, wenn sie auch nicht restlos an ihn heranreicht. Die Ṣūfīs nennen den Zustand der Absorption fanā (Zugrundegehen) maḥw (Auslöschen) istihlāk (Vernichtung) . . Das individuelle Sein geht völlig im All-Sein der Gottheit auf: weder Raum noch Zeit, auch nicht die Modalitäten der Existenz schränken die Grenzenlosigkeit ein; der Mensch erhebt sich zu völliger Identität mit dem Grunde alles Seins, dessen Begriff jenseits alles Erkennens liegt. Das ist das Ziel des ṣūfischen tauḥīd, des Innewerdens der Einheit.“ (Ebenda S. 163 f.).

„Fremdling in die Heimat zieht, aus der Vielheit so der Geist zur „Einheit flieht.“)

Der Unterschied ist nur eben, daß sich diese ṣūfische Erweckungsbewegung an die geschichtliche Größe des Imām Mahdī anschließt, von dem sie behauptet, er sei im Bāb erschienen. Dschānī schildert ihren Beginn: „Gebildete (theo„logisch) und eifrige Wahrheitssucher, die staunend auf dem Pfad „des Suchens wanderten (vgl. die ṣūfischen Stufen der Pilgerreise „s. u. S. 81 f.), wurden willenlos durch die Anziehungskraft des „wahren Geliebten nach Schīrāz gezogen und tranken dort je „nach ihrer Fassungskraft von dem Weine des Glaubens und der „Weisheit, vergassen alle Bande und Kenntnisse, ja sogar ihr „eigenes Sein, warfen die Schleier des Namens (d. h. das indivi„duelle Sein), des Ruhmes und weltlicher Stellung ab, reinigten „ihr Herz von der Befleckung der Vorstellung und machten sich, „entschlossen dem Gegenstand ihrer Sehnsucht nachzujagen, in „verschiedenen Richtungen auf, um die frohe Botschaft von der „Manifestation (ẓuhūr s. o. S. 16) und ihre Zeichen (die „Verse“ „des Bāb s. o.) auszubreiten und allen zu bringen. Und in der „Liebe und dem Eifer, die sie beseelten, achteten sie nicht der „Feindseligkeit der Verstockten“ (N. H. S. 40). Und eben solche Töne hat Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch gen. Dschenāb i Ḳuddūs vor dem Aufstand in Māzanderān angeschlagen, um den Bābīkämpfern die nötige Todesfreudigkeit beizubringen Er predigte ihnen von dem Tode als der Befreiung von der Erde und dem Gefängnis des Leibes und dem Aufstieg in die Reihe des wahren Seins und der Gegenwart des Geliebten (N. H. S. 77). Sie gingen unter dem Motto: „Wünscht euch den Tod, wenn ihr aufrichtig seid“ (Ḳor. 2 v. 88) und unter dem Kampfgeschrei: Jā ṣāḥibu ·z·zamān (s. o. S. 11) für ihren Mahdīgott in den Tod (N H. S. 66. 69). Der Bāb selbst war von dieser Sehnsucht nach dem Tode und dem „Geliebten“ (Gott) bestimmt. Am Grabe ʿAlīs und Ḥuseins kam der Drang zum Martyrium über ihn und schon in seinem Kommentar zur Josephsūre (s. o. S. 14) schreibt er: „O „Rest Gottes (baḳījjat Allāh = Imām Mahdī), ich bin dir völlig „hingeopfert, ich bin zufrieden mit den Verwünschungen auf „Deinem Wege, ich verlange nichts, als in Deiner Liebe hin„geschlachtet zu werden“ (T. N. S. 3 f.). So erscheint sein Martyrium im Jahre 1850 als keine Zufälligkeit; es ist tief in Bābs Religionsideal begründet und ein unentbehrliches Stück seiner prophetischen Mission. Hierin erinnert er an Jesus von Nazareth, so grundverschieden die religiöse Orientierung bei beiden ist. Zugleich erklärt sich daraus die Passivität, die der Bāb innerhalb der von ihm entfesselten Bewegung bis zu seinem Tode bewahrt hat. „Es ist, als höre ich einen in meiner Seele schreien: das

„Wohlgefälligste von allen Dingen ist, daß du ein Lösegeld auf „dem Wege Gottes wirst, wie Ḥusein es wurde“ (N. H. S. 235). Diese Geduld und Todesfreudigkeit des Bāb auf Grund seiner Hingebung an die Gottheit war es, was nach Dschānī die Theosophen so zu ihm hinzog, daß „sie aus Liebe zu seiner über„wältigenden Schönheit und aus Sehnsucht der Vereinigung mit „ihm ihr Leben unverzüglich hingaben“ (N. H. S. 235).

Tatsächlich war der Bāb ein vollendeter Heiliger im Sinne des Ṣūfismus. Sein tadelloser Charakter, seine tiefe Frömmigkeit und hohe Sittenreinheit, die gewinnende jugendliche Erscheinung und die Reize seiner faszinierenden Beredsamkeit in geistlichen Dingen gaben den Hintergrund ab, auf dem sich sein prophetischer Anspruch verbunden mit der ṣūfischen Ergebung in Gott mit solchem Erfolg durchsetzen konnte (vgl. Gobineau S. 145, Kazem Beg J. A. 1866, II S. 382). Auch seine Gegner haben dies nicht verkannt. — Wie sich die bābistische Bewegung als eine ekstatische auf seine Person bezog, geht aus den Berichten über einzelne und Massenekstasen hervor, die sein Erscheinen hervorrief: „Keiner konnte den Bāb anschauen, soviel „Macht und Glanz (behā) strömte von ihm aus. In Tschihrīḳ haben „sich die Gefängniswärter vor ihm niedergeworfen, ja sogar „Christen und Sunniten; so sehr zog sie seine Liebe und seine „Hoheit an. Der indische Gläubige fiel weinend vor ihm nieder „und bekannte: „Dies ist mein Herr“ (Ḳor. 6 v. 76) und fing nach „der Vereinigung mit ihm an, zu rufen: „Ich bin die Offenbarung „des verborgenen Mahdī“ und gleich Manṣūr (Ḥallādsch, vgl. ob. „S. 20 A. 1): „Ich bin die Wahrheit!“ (= Gott, ana'l ḥaḳḳ).“ N. H. S. 241. Ein anderer Bābī geriet über dem Lesen der Schriften des Bāb so außer sich vor Freude, daß er weinen mußte, so oft er nur Bābs Namen nannte (N. H. S. 93f.)[1]). Daß es sich um eine religiöse Epidemie handelte, geht daraus hervor, daß die meisten Anhänger, darunter hervorragende Mitglieder des engsten Kreises der 19, den Bāb nie persönlich gesehen hatten. Seine Deportation von Iṣfahān nach Mākū und von Tschihrīḳ nach Tabrīz glich einem Siegeszug, so begehrt war sein Anblick! Der erste Bericht über den Bābismus, der von den amerikanischen Missionaren Wright und Perkins an die Orientalisten gelangte (Z.D.M.G. 1851 S. 384f.), ist deren Augenzeugenbericht aus Urmia, wie sich die dortige Massenekstase beim Durchzug des Bāb nach Tabrīz bis zu Tränenausbrüchen gesteigert hat, wovon auch T. N. S. 19 berichtet.

[1]) Die beredtesten Zeugnisse für die Anschauung des Göttlichen im Bāb und die sich an ihm entzündende Manṣūr-Ekstase sind die Lieder der Ḳurrat al ʿajn; Proben Br. 1889, S. 936f. u. T. N. Note Q.

Die Geister, die unter Bābs Einfluß die ṣūfische Ekstase erlebten, waren im Grunde autonom[1]). Während der kurzen Laufbahn des Bāb kam dies bei seiner überragenden Geltung weniger zum Ausdruck, nach seinem Tode dagegen drohte eine desto größere Anarchie die Sekte zu sprengen: „Es traten viele Manifestationen „auf, von denen jede „Verse“ offenbarte und geheimnisvolle Kräfte „auswirkte“ (Dschānī, N. H. S. 384). Das Nähere darüber s. u. S. 70f. Immerhin aber sehen wir auch schon zu Bābs Lebzeiten Männer auftreten, die mit der Manṣūr-Ekstase den Anspruch verbunden haben, der Imām Mahdī zu sein. Neben dem oben erwähnten „indischen“ Gläubigen“, einem Dschenāb i Baṣīr beigenannten Derwisch aus Indien (N. H. S. 388ff.), der erst nach Bābs Tod stärker hervortrat, war es vor allem der ehrgeizigste unter den Urapostеln des Bāb, Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch, gen. Ḥaḍrat i Ḳuddūs (Seine Hoheit der Heilige), der nach Dschānī (N. H. S. 336) im Jahre 1846 (dem dritten des Bāb) von dem Bāb selbst die Würde des ḳā'im und nuḳṭa abgetreten erhielt, bis er 3 Jahre später im Aufstand in Māzanderān fiel, worauf der Bāb erst öffentlich jene Würde für sich selbst in Anspruch genommen habe. Tatsächlich war es in den ersten Jahren nicht der Bāb selbst, sondern seine Apostel, die ihn als den Mahdī verkündigten und scharten sich dieselben nach der Verbringung des Bāb auf die entlegene Feste Mākū um Ḥaḍrat i Ḳuddūs. Weiteres darüber s. u. S. 48. 63f. Auch ein anderer Apostel, Mullā Muḥammed ʿAlī von Zendschān, der den Zendschān-Aufstand im Jahre 1849 anführte, trat als Ersatzmann für den Bāb auf (Kazem Beg a. a. O. II S. 209ff.). Mochten die einen dieser Gottbegeisterten und Mahdīs politischer vorgehen, als die andern, vor allem als der Bāb selbst — die theosophische Vorstellung vom Prophetischen als einer Erscheinung des Göttlichen und vom Göttlichen als einer Potenz geheimnisvoller Erkenntnis- und Liebeskraft teilten sie alle. Die Gottheit des Urwillens wird beschrieben als Liebe und das Einssein von Erkenntnis und Erkanntem (N. H. App. II, S. 328). Sie „spiegelt sich“ in diesem ihrem Wesen im Propheten und seinen Genossen (den 18, die mit ihm die „erste Einheit“ der 19 ausmachen s. o. S. 26) und von diesen weiter in den Gläubigen je nach ihrer Fassungskraft für die göttliche Bestrahlung. Jene göttliche Erkenntnis- und Liebeskraft überträgt

[1]) Der Unterschied der Propheten vom Gottbegeisterten der Manṣūr-Ekstase wurde Browne auf sein Befragen von den Bābī in Jezd dahin beschrieben: Der Gottbegeisterte kommt dahin, daß er sich selbst vergißt und nicht mehr kennt; er wandert durch die Welt der Gottheit (ʿālam i lāhūt). Der Prophet ist der Thron, auf dem Gott sitzt, nach Ḳor. 7, 52: „Er setzte sich auf den Thron“ (vgl. dazu ob. S. 18 A. 1 und S. 77); Br. A Year a. the Pers. S. 400.

sich dabei in naturhafter Weise in der mystischen Beeinflussung der Seele durch einen andern, der diese Kräfte besitzt[1]). Dabei sind verschiedene Stärkegrade möglich, der stärker Geladene zieht den Schwächeren an und überwältigt ihn. Dschānī führt mehrere Beispiele derart an (N. H. S. 384ff.) und gibt als die drei Merkmale der geistlichen Anziehungskraft des Überlegenen in der Gottbegeisterung an: größere Erkenntnis in der Lehre von der Einheit (d. h. zunächst Gott, dann aber das Eine), der Sieg im Wettstreit des Liebeszaubers, die überlegene Geduldskraft (N. H. S. 391). Als das Entscheidende erscheint hiebei stets das Innewerden des ṣūfischen Gedankens der Alleinheit Gottes, in der alle Dualität, Pluralität und Individualität untergeht. So schildert Dschānī z. B. wie ein junger Zuckerbäcker, namens Ḍabīḥ, der im Jahre 1851 als nuḳṭa an Bābs Stelle aufgetreten ist, die Manṣūr-Ekstase erlebt hat. Er verliebte sich in Ṣubḥi Ezel, der schon unter Bāb in dessen Rolle eingetreten war und sieht an ihm bald nichts mehr, ohne die Majestät der Gottheit darin zu erkennen und setzt ihn völlig Gott gleich. Und während er ihn verehrt: Du bist Gott! kommt die Erkenntnis über ihn: Ich bin Gott! Das ist ein und derselbe Gedanke, sofern Gott dabei nicht als das Individuelle, sondern als das Allgemeine, All-Eine gedacht ist. Auch die Ausdrücke sind die ṣūfischen: „Er reichte mir einen Schluck „von dem Wein der Vernichtung (fanā) im Geliebten". „Nach„dem die Hitze seiner Ausstrahlung den Nebel meiner Selbstheit „(Ichheit) vertrieben hatte, hatte ich das Geheimnis seiner Be„freiung aus dem Stand der Dualität und seines vollkommenen „Dienstes (Liebe) erfaßt und spiegelte sich seine ewige Gottheit „in mir." (N. H. S. 385f.). Oder in einem andern Fall: „Er packte „ihn an Leib und Seele mit dem Einfluß seiner Liebe, reinigte „den Spiegel seines Seins von jedem Flecken des Nichtseins (d. i. „des individuellen Bewußtseins, der Anhänglichkeit an das „Materielle und aller daraus entspringenden Unvollkommenheit „in Erkennen und Handeln), warf sodann das Bild seiner er„habenen Schönheit darauf, so daß der Betreffende seine göttliche „Herrlichkeit mit dem Auge Gottes wiedererkannte." (N. H. S. 390).

Diese materiale Bestimmung des Religiösen im Bābismus ist die Voraussetzung für ein sachgemäßes Verständnis seiner formalen Bestimmung des Prophetischen und des Religiösen überhaupt als einer mehr oder weniger vollkommenen Spiegelung des Göttlichen. Nicolas gibt die eingehendste Näherbestimmung dieser den Bābismus durchweg beherrschenden Vorstellung aus Bābs Schriften (besonders in RHR Bd 55, S. 208ff.).

[1]) Ein ausgeführtes Beispiel derart und über den Vorgang im Ṣūfismus s. u. S. 66 m. Anm.

Hienach wurde der Bāb, „indem er sein Herz mehr und mehr „reinigte, der Erwählte Gottes, zu dem er bestimmt war, der „vollkommen glatte Spiegel, der die Sonne des Urwillens „widergibt und sich so mit ihr verbindet, bis man sie nicht mehr „unterscheiden kann. Es ist also der Urwille, der durch seinen „Mund spricht". Ferner: „Der Spiegel des Herzens des Bāb, in „dem sich der Urwille reflektiert, projiziert diesen Reflex in die „Herzen der Achtzehn, die mit ihm zusammen, die Buchstaben „der Einheit" (s. o.) bilden[1]). Endlich: „Jeder dieser Neunzehn „reflektiert sich weiter in je 19 andern Spiegeln usw. und so ist „die Welt eine Summe von mehr oder weniger auffassungsfähigen „Spiegeln, die alle die Gottheit reflektieren. Die Gläubigen sind „aufrecht stehende, die Ungläubigen schräge oder gar ganz um- „gedreht stehende Spiegel."

Diese Beschreibung des Prophetischen als des Urbildlichen auf dem Gebiet der Religion steht in Zusammenhang mit der kosmologischen Vorstellung von der Welt als einer Ausstrahlung der in der Kategorie des Lichtes vorgestellten Gottheit[2]). Der Prophet faßt ihre Strahlen wie das Brennglas oder das Spektrum, um sie in ihren Eigenschaften (Attributen) darzustellen und mitzuteilen. Er ist sozusagen der Brennpunkt der Religion. In diesem Sinn heißt der Bāb der Mittelpunkt des All (N. H. S. 218, vgl. ob. S. 18, unt. S. 101 A. 1), „«ein Mensch gleich wie ihr» „(Ḳor. 23 v. 34), der aber in allen wesentlichen Hinsichten das „göttliche Wesen widerspiegelt und die Namen und Attribute „Gottes aufweist" (N. H. S. 227). Er nennt sich selbst den „Spiegel, „der widerspiegelt, was in den Himmeln und auf Erden und zwischen „beiden ist . . was im höchsten Buch geoffenbart worden ist" (Ar. Baj. V, 12 Gob. S. 498) und nennt sich in dieser Eigenschaft den, in dem sich die „Gegenwart des Herrn" (Ḳor. 13 v. 2) d. h.

---

[1]) Sie heißen im Bajān (Gob. S. 474) mirātu'llāh (Spiegel Gottes). Der Bāb selbst ließ bei seinem öffentlichen Auftreten nach der Rückkehr aus Mekka ein Glaubensbekenntnis verkünden, das in einem Zusatz zur schī'itischen Glaubensformel sagt: „'Alī Muḥammed (von Schīrāz) ist der Spiegel des Atemhauches (= logos) Gottes" (RHR Bd. 53, S 387). Zu vergleichen ist auch hier ein Ausspruch des Stifters der Ḥurūfīsekte, Faḍl Allāh: „Mein Leib ist der Spiegel der 18 000 Welten, ich bin die Form Gottes" (J.R.A.S. 1898, S. 70). Auch er nennt die Propheten „Spiegel Gottes" (Huart, Textes Ḥouroûfîs a. a. O. S. 262).

[2]) Vgl. dazu ob. S. 32 A. 2. Auch diese Anschauungsform der Lichtspiegelung zur Bezeichnung des unfaßbaren Verhältnisses des Geschaffenen zum Schöpfer geht auf Plotin zurück — vgl. ob. S. 31 A. 1 — nachdem schon Plato zwischen den Ideen und Erscheinungen das Verhältnis vom Urbild (Vollkommenheit) und Abbild (Unvollkommenheit) angenommen hatte (Zeller a. a. O. S. 557).

die Begegnung mit Gott im Mahdī am jüngsten Tag vollzieht (pers. Baj. III v. 17, Nic. a. a. O. S. 210). Schon die Hinweise der Stifter der Scheichīsekte auf den bevorstehenden Imām Mahdī bewegen sich in diesen Ausdrücken (N. H. S. 32f.).

Die Lehre von der Spiegelung wird vom Bāb und dem Bābismus mit ausdrücklichem Protest gegen die Vorstellung von der Einwohnung (ḥulūl) Gottes bezw. des logos im Propheten, im Gottbegeisterten und in der Welt überhaupt vorgetragen. Nicht nur die im Islām als die christliche verrufene, rein anthropomorphe Inkarnation (tadschsīm) wird abgelehnt — z. B. sūratu tauḥīd: „Die Christen haben Gott mit einem Dritteil „zu vergleichen gesucht und an die Inkarnation des Zeichens der „Gottheit in einer begrenzten Sache geglaubt und haben so Gott „zum Lügner gemacht. Sie sind Polytheisten, denn sie haben „den Messias zum Gottessohn gemacht, der doch nur ein Prophet „war wie seine Vorgänger (Ḳor. 5 v. 49)“ Nic. RHR a. a. O. S. 210 —, sondern jede wesenhafte Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschen und der Welt. Nicht nur die letzte Gottheit selbst, sondern auch der logos (Urwille) „ist über jede Verbindung mit der Kreatur hinaus“ (ebenda), ist „erhaben über Ausgang (Abstieg) und Eingang“. „Wenn ein Spiegel sagt, in mir ist die „Sonne, so weiß diese Sonne wohl, daß sie nur eine reflektierte „Sonne ist. Zerbricht man den Spiegel, so geht nichts von der „Sonne selbst zu Grunde“ (pers. Baj. Eingang). Bei der großen Verbreitung der Vorstellung vom ḥulūl in Vorderasien, wie sie von Indien her (avatāra) in Persien und im persischen Islām von jeher lebendig war (die Vergötterung der Imāme im orthodoxen Schī'itismus mit ihren Auswüchsen im Ultraschī'itismus, im Ismā'īlitentum und im Ṣūfismus), ist der Protest des Bābismus dagegen nicht zufällig und nicht ohne Bedeutung. Der formulierte Glaube an das ḥulūl constituiert im Schī'itismus die Häresie. Der Ṣūfismus vulgaris huldigt diesem Glauben nur zu leicht und der Bāb macht ihm dies ohne weiteres zum Vorwurf und will sich hierin auch von der Schule des Mullā Ṣadrā unterscheiden (Nicolas, Le Bāb et le soufisme, Bey. Ar. Av. prop. S. 3ff.): „Sie „haben die Ausstrahlung des Seins (Gottes) über die (geschaffenen) „Wesen für das wesenhafte Sein selbst genommen. Deshalb „lügen sie, wenn sie sagen, daß die Wahrheiten (die wahre Wirk„lichkeit der Ideenwelt) wesenhaft (in Gott) fixiert seien und von „einer Beziehung zwischen der Substanz und ihren Äußerungen „und Attributen und der Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf „reden. Das ist einfach Vielgötterei (schirk) . . Denn Gott war „wissend vor der Existenz aller Dinge . . und sein Wissen hat „die Existenz eines Objekts des Wissens nicht nötig. Wahrlich „das (reine) Sein (Gott) verbindet sich mit nichts und die Ursache

„der zufälligen Welt, der Wille (Gottes = logos), ist eine (freie) „Schöpfung Gottes“ (im Traktat Risāle ṣaḥābijje). Desto wichtiger ist die Tatsache, daß der klassische Ṣūfismus das theistische Interesse, das der Bāb hier so energisch geltend macht, in denselben Anschauungsformen, wie er, zu wahren gesucht hat, wie dies auch durchaus seinem neuplatonischen Gesamtcharakter entspricht. So sagt al Ghazālī (v. Kremer a. a. O. S. 72), Ḥusein ibn Manṣūr al Ḥallādsch habe nicht die gotteslästerliche Lehre vom ḥulūl gelehrt und faßt seine ṣūfische Ekstase in demselben Sinne wie der Bābismus: „Das Geheimnis des menschlichen Herzens ist ein „göttliches Ding und ein Licht von oben, denn darin spiegelt „sich die ewige Wahrheit (ḥaḳīḳa, d. h. Gott) vollkommen ab, so „daß es die ganze Welt in sich faßt und umschließt (Mikrokosmos). „Es spiegelt sich darin das All wieder. Es strahlt dann sein „Licht in nie dagewesenem Glanze, denn es erscheint darin alles, „was existiert, so wie es ist. Richtet nun der Mensch seinen „Blick auf sein von Gott erleuchtetes Herz, so blendet ihn das „Übermaß der Schönheit und leicht entschlüpft seiner Zunge der „Ausruf: Ich bin Gott! Wenn er nun nicht weiter vordringt in „der Erkenntnis, so verfällt er oft in Irrtum, er bleibt stehen und „geht zu Grunde . . weil er, in dem sich das Überirdische wieder„spiegelt, sich für eins und dasselbe mit jenem hält. So hält „man die Farbe des im Spiegel gesehenen Bildes für die Farbe „des Spiegels selbst“ (Iḥjā III, 495 f.). Das Gulschan i rāz des Maḥmūd Schabistarī, eines der beliebtesten Lehrbücher des Ṣūfismus (1317 n. Chr.), verwehrt sich beispielsweise ebenso ausdrücklich gegen die Lehre vom ḥulūl, wie gegen den reinen Pantheismus (ittiḥād), indem es das Bewußtseinsphänomen des Ṣūfī: „Ich bin Gott“ ebenfalls als eine Spiegelung des Absoluten bestimmt (Tholuck, Blütensammlung usw. S. 209). In diesem Sinne gilt der Ṣūfismus auch in der schī'itischen Orthodoxie und ist der Bābismus als eine Reaktion des orthodoxen Ṣufismus gegen das Überwuchern des häretischen zu verstehen.

7. Die Lehre des Bāb vom Propheten als einer Manifestation des logos oder des absoluten Geistes — der Bābismus führt die Bezeichnung maẓhar für die Propheten überall durch, vgl. u. S. 109 A. 1 — involviert ebenso wie im Ṣūfismus, daß die Propheten der islamischen Prophetenreihe: Adam, Noah, Abraham, Mose, Christus, Muḥammed sämtlich in diesem Schema aufgefaßt und als identische Größen gefaßt werden, in denen dieselbe Gottheit zu verschiedenen Zeiten als dieselbe ewige Wahrheit erschienen ist und sich nur den verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit in ihrer Fassungskraft angepaßt hat. Diese evolutionistische Betrachtungsweise der Religionsgeschichte entspricht der Entwicklungslehre auf dem Gebiet

der Naturgeschichte (s. o. S. 32). Im religiösen Geistesleben entwickelt sich der absolute Geist und treibt von Zeit zu Zeit eine neue Stufe auf dem Wege seiner Rückkehr durch die Stufen seiner Emanation aus sich heraus. Die Knotenpunkte werden durch die religionsstiftenden Propheten dargestellt. Diese Lehre steht im Hintergrund der bekannten ṣūfischen Aufhebung des Unterschieds der geschichtlichen Religionen in der absoluten Religion (vgl. z. B. Mesnevī I S. 45, bei Tholuck a. a. O. S. 67 ff.). Sie ist vom Bāb in derselben Weise aufgenommen worden, wie wir ihr schon im Ismā'īlitentum begegnen. Er lehrt die Propheten und ihre Religionen verstehen als die Sonne — vgl. ob. S. 16 A. 2; 27 A. 1 u. 2 —, die an verschiedenen Tagen doch immer als die gleiche Sonne aufgeht (Br. 1889, S. 914), in ihrem Wesen identisch, verschieden nur in ihrem geschichtlichen Ort und ihrer Mission (Br., A Year amongst the Persians S. 399, Gobineau S. 324 ff.), die Menschheit erziehend wie der Lehrer das Kind (eb.)[1]). „Die Religion Gottes ist Eine, wiewohl die Theophanien verschieden sind" (N. H. S. 336). „Ein neuer Prophet wird nur gesandt, wenn die Entwicklung des Menschengeschlechts es notwendig macht. Eine Offenbarung ist veraltet, wenn sie nicht länger den Bedürfnissen entspricht . . jede folgende ist vollkommener als die voraufgehende (Br., A Year usw. S. 303). Der Imām Mahdī ist der siebte Prophet in der Reihe und das Jahrtausend seiner Religion ist mit dem Bāb hereingebrochen. Er steht als nuḳṭa den 6 religionsstiftenden Propheten gleich und ist ihre Wiederkunft (radsch'a s. o. S. 19 f.). Als Wiederkunft des Muḥammed (N. H. S. 336 f.), mit dem er sagen kann: „ich bin die Propheten, ich bin Adam, Noah, Abraham, Mose, Jesus und Muḥammed" (Traditionswort), abrogiert er den Islām und stiftet eine neue Religion, die Religion des Mahdī. Diese ist nach den Traditionen der schī'itischen Kirche diejenige „die alle Religionen einsmachen wird, so daß es nur eine einzige Kirche für die Menschheit geben wird" (N. H. S. 356 ff.).

Hier ist der Punkt, wo der Bābismus in offenkundiger Weise mit dem Ismā'īlitentum zusammentrifft. So weithin sich diese Verwandtschaft nicht nur über die Lehre, sondern bis in die Terminologie und die Organisation erstreckt, so kann doch ein äußerer historischer Zusammenhang nicht aufgewiesen werden (Br. 1889, S. 881), stammt doch der Bābismus aus dem Zwölferschī'itismus (s. o. S. 9 A. 3). Es ist Goldziher,

[1]) Vgl. dieselbe Anschauung bei den Drusen, de Sacy a. a. O. I S. 63. — Der t. t. ist murabbī (Lehrer) und wird vom Urwillen (logos) ausgesagt Br. 1889, S. 924. — Schon die Ichwān al ṣafā werten die positiven Religionen als Durchgangsphasen, pädagogische Mittelgrade für die absolute Religion (Goldziher, D. isl. Phil. a. a. O. S. 54).

der vor einigen Jahren zuerst den Bābismus unter diesem Gesichtspunkt in die Sektengeschichte des Islāms eingereiht hat (Die Rel. des Isl. a. a. O. S. 127 f., Z. A. XXII S. 339). Er nennt ihn hier „eine Fortentwicklung des Mahdīglaubens im ismā'īlitischen Sinne und beschreibt diesen Mahdīglauben[1]) dahin: „Die göttliche Offenbarung ist nicht an einem chronologisch ge„gebenen Punkte der Weltgeschichte abgeschlossen. Der Mahdī „hat nicht bloß den Beruf, das verlorene Leben im Sinne dieser „Offenbarung herzustellen. Die Emanation des Weltgeistes dringt „über den Propheten (Muḥammed) hinaus und kommt im Mahdī „zu erneuter tätiger Erscheinung. Der Mahdī ist nicht das Organ „des Propheten, er ist vielmehr selbst Prophet, Träger derselben „Emanation, die in seinen Vorgängern zur Erscheinung kam. Sein „Geist ist mit dem ihrigen völlig identisch, derselbe, der seit „Adam, der ersten Emanation des Weltgeistes, durch die Geschichte „wandert, um sich in jedem Zeitalter seiner fortgeschrittenen „Reife entsprechend kundzugeben. Der Mahdīgedanke der Is„mā'īliten hat dem Islām das Element der evolutionistischen „Erfassung des religiösen Gedankens zugeführt. Es ist leicht be„greiflich, daß sich die neuplatonischen Philosophen des Islāms „dieser Theorie gern annahmen“[2]). — Die hier vorliegende Vorstellung vom Propheten als dem zu verschiedenen Zeiten in die geschichtliche Erscheinung tretenden Urgeist ist übrigens ein altes orientalisches Religionsgut[3]).

[1]) Es handelt sich um die vierte Stufe der Initiation in das System des 'Abdallāh Ibn Maimūn (des Begründers des Ismā'īlitentums im achten Jahrh. n. Chr.), auf der die Lehre von den 7 religionsstiftenden Weltpropheten (nāṭiḳ = Sprecher, niṭḳ = Wort, logos) vorgetragen wird (vgl. Nowairī bei de Sacy a. a. O. S. CIII f., Guyard a. a. O. S. 188 ff.). Der siebte ist der Mahdī, der Herr der letzten Periode der Welt im gegenwärtigen Zyklus. Schon Nowairī bemerkt dazu, daß damit der Islām, der Muḥammed als das Siegel der Propheten verehre, aufgehoben werde. Außer Muḥammed, Ismā'īls Sohn (der siebte Imām), erscheint im Ismā'īlitentum und seinen zugehörigen Sekten noch mancher in dieser Eigenschaft, so Raschīduddīn († 1192) in Syrien (Guy. Fragm. I) und Seïd 'Obeidallāh El-Mahdī, der Begründer der Fāṭimidendynastie († 934, vgl. de Sacy I S. 36 Anm.; S. 74), sowie sein Urenkel al Mo'izz (eb. S. 69 f.), während dessen Enkel al Ḥākim, der Gott der Drusen, plumpere Ansprüche erhob († 1021) und die ismā'īlitische Idee durch Ḥamza repräsentiert wird (de Sacy I u. II). Auch Faḍl Allāh Ḥurūfī, gehört in diese Reihe (s. Anh. I).

[2]) Über die „Lauteren von Baṣra“ (Ichwān al ṣafā, 10. Jahrh. n. Chr.) vgl. in dieser Beziehung Goldziher, Die islamische Philos. a. a. O. S. 54. Über die Benennung „Ichwān al ṣafā“ s. Goldziher in Becker's „Der Islam“ I (1910) 22—26.

[3]) Im Islām erscheint die Lehre von der Wesensidentität Muḥammeds mit allen ihm vorangehenden Manifestationen des göttlichen Geistes bereits im älteren Ḥadīth (Ibn Sa'd I, 1, 5, 9 ff.) und tritt die Häresie, daß

Die sachliche Verwandtschaft des Bābismus mit dem Ismā'īlitentum bewährt sich von ihrem leitenden Gedanken der Selbstvervollkommnung der göttlichen Offenbarung aus, in der beiden gemeinsamen Theorie vom allegorischen Sinne der vorausgegangenen Religionen, mit deren Hilfe sie dieselben in die absolute Religion des Imām Mahdī auflösen. Die allegorische Schriftauslegung (ta'wīl) ist geradezu das konstitutive Merkmal der Ismā'īliersekten, die daher den Zunamen Bāṭinijja (Leute vom inneren Sinn) erhalten haben[1]). Wie im jüdischen und christ-

die Prophetie nicht mit Muḥammed abgeschlossen sei, schon vor den Ismā'īliten auf. Schon al Muḳanna' proklamierte sich als die periodisch sich wiederholende Inkarnation bezw. Manifestation Gottes Vgl. Goldziher, Neuplat. u. gnost. Elemente im Ḥadīth a. a. O. S. 337 ff. Ebendaselbst weist Goldziher auf den Vorgang hin, den die Vorstellung im christlichen Gnostizismus hat, wo die pseudoclementinischen Homilien (18, 13) die Anschauung vertreten, „daß es immer nur derselbe eine wahre Prophet ist, der von Gott geschaffene, mit dem Heiligen Geist ausgestattete Mensch, welcher von Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit dem Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft (*τον αἰωνα τρεχει*), bis er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen der Arbeit, die er auf sich genommen, mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe (*ἀναπαυσις*) gelangt" (F. Chr. Baur, Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte [3] S. 224). Erinnert diese Formulierung des Gedankens zugleich an die indische Vorstellung vom Buddha bezw. Bodhisattva, so tritt sie im Manichäismus sogar mit einer religionsgeschichtlichen Bezugnahme dorthin auf. Mānī gab sich als den letzten und vollkommensten der Gesandten Gottes, welche nach göttlicher Weisheit in periodischer Reihenfolge in die Welt eintreten: „Wie einst Buddha in das Land Indien, Zarduscht in das Land Persien und Jesus in die Länder des Westens kam, so kam diese Prophetie zuletzt in der Periode der Gegenwart durch mich, den Mānī, in das Land Babylonien" (Mānī im Schāpūrakān nach Bīrūnī 207, vgl. Kessler, „Mani, Manichäer" a. a. O. S. 203). Die gnostische Gotteslehre des Mānī („Lichtkönigslehre") bietet dazu dieselbe Voraussetzung wie die neuplatonische und Kessler verfolgt den Gedanken von der fortlaufenden Prophetie in Inkarnationen des Geistes des höchsten Gottes vom Manichäismus über „den ostpalästinensisch-elkesaitischen Ideenkreis der Clementinen, vom *μεγας προφητης*" bis in das babylonische Altertum zurück, indem er die mandäische Figur des mandā de hajjē = Vertrauter (eig. Kenntnis, *γνωσις*) des ersten Lebens, der als der geliebte Sohn beim Urvater weilt und in einer Reihe von Lichtemanationen (zuerst Hibil Zīvā, Abel der Glanzvolle, zuletzt Johannes der Täufer) in die Erscheinung tritt, mit Marduk als dem in theosophischen Kategorien gedachten Sohne des Ea (= manā rabbā de eḳārā, der große Geist der Herrlichkeit), den Mittler zwischen Licht und Finsternis, Schöpfer und Erlöser (von der Tiāmat) identifiziert (Kessler, Mandäer a. a. O. S. 165 ff.).

[1]) Im ismā'īlitischen System des 'Abdallāh (s. o. S. 44 A. 1) macht die 2. Stufe den Wert des religiösen Handelns nach dem Gesetz des Islāms von der Kenntnis der Lehre des Imām Mahdī abhängig, den die

lichen Alexandrinismus steht auch im Islām die Handhabung der allegorischen Methode im Zusammenhang mit dem spiritualistischen Platonismus. „Gleichwie die neuplatonische Lehre die Abstreifung „der körperlichen Hülle und die Einkehr in die himmlische Heimat „der Weltseele anstrebt, so muß (nach ismāʿīlitischer Anschauung) „der Wissende die körperlichen Hüllen des Gesetzes durch Er„hebung zu immer höherer und reinerer Erkenntnis entfernen „und sich zu der Welt der reinen Geistigkeit erheben" (Goldziher, Rel. d. Isl. a. a. O. S. 126). Im Ṣūfismus wirkt sich dies Prinzip aus in seiner Anschauung vom symbolischen Charakter des Positiven in den geschichtlichen Religionen, seiner Verachtung des Dogmenglaubens und in der Neigung zum Antinomismus und zur Unkirchlichkeit (Derwischorden). Ebenso ist zu beachten, daß selbst der orthodoxe Schīʿitismus in seinen Traditionssammlungen wenigstens das Ideal einer zukünftigen Religion des Mahdī pflegt, das dieser Richtung innerlich verwandt ist (vgl. N. H. S. 356ff.).

Das ta'wīl erstreckt sich im Bābismus wie im Ismāʿīlitentum sowohl (1) auf den Schrifttext, wie (2) auf die Institutionen und (3) die Dogmen des Islāms.

(ad 1) Der Bāb trat mit einem Kommentar zur 12. Sūre des Ḳorān auf, als deren Geheimsinn er seine Lehren entwickelte und das Aufsehen, das er mit dieser Kunst machte, begleitete ihn bis zu seinem Tode. Seine Kommentare zu verschiedenen Sūren gehören zu den am meisten besprochenen wunderhaften Produktionen von „Versen" (vgl. z. B. N. H. S. 209 die Probe über Sūre 103 vor dem Gouverneur von Iṣfahān). In seiner Schrift dalāil i sabʿa (Sieben Beweise), in der er in Mākū die Beweise für die Wahrheit seiner Religion zusammengefaßt hat, beruft er sich auf die Tradition, nach der Mūḥammed vom Ḳorān sagt,

---

Stufe 3 enthüllt: „In Muḥammed ibn Ismāʿīl haben wir „die Kenntnis all der verborgenen Dinge und den inneren Sinn aller Dinge gefunden". Stufe 4: Als siebter Weltprophet „hat er die Wissenschaft vom inneren, mystischen Sinn der Dinge aufgerichtet und von ihm ausschließlich muß man deren Erklärung (bajān) annehmen. Ihm muß alle Welt folgen und sich unterordnen". Auf Stufe 5 wird die Auflösung des Ḳorān, der Tradition und des Gesetzes ins Allegorische mit der Zahlenwissenschaft kombiniert. Stufe 6 führt in die Einzelheiten dieser Auflösung ein, worauf Stufe 7—9 den höheren philosophischen Teil des Systems bringen, nachdem auf die Griechen (Plato und Aristoteles, wie sie der Islām eben kennt) Bezug genommen ist. — Der Symbolismus wird dabei in ultraschīʿitischem Sinn auf ʿAlī als den asās (Ausleger) des nāṭiḳ Muḥammed zurückgeführt. So kann ʿAlī dann bei den Nuṣairī als ihr Gott unter dem Namen maʿnā (Geheimsinn) erscheinen (Dussaud, Hist. et Rel. des Noṣairīs S. 45 ff.). Bei den Drusen erscheint al Ḥākim in dieser Eigenschaft als die Gottheit (de Sacy I S. 60). Auch die Ḥurūfī gehören in dieser Beziehung mit den ismāʿīlitischen Sekten zusammen genannt (J.R.A.S. 1898, S. 70 ff.).

jeder Vers habe „Bedeutungen innerhalb seiner Bedeutungen“ und auf die der Imāme: „Wir beabsichtigen 71 verschiedene Bedeutungen“ und sagt, der Schlüssel zu dieser, allen Propheten gemeinsamen, mystischen Sprache sei in ihren heiligen Schriften selbst gegeben (Br. 1889, S. 915). Von hier aus wird auch die Bezeichnung seines eigenen heiligen Schrifttums als bajān d. h. Auslegung, Erklärung zu verstehen sein, die sich ebenso bei ʿAbdallāh und dem syrischen Ismāʿīlierpropheten Raschīduddīn (s. o. S. 44 A. 1) findet und dort jedenfalls im Sinn der Vollendung der Religion durch Offenbarung ihres Geheimsinnes (Guyard a. a. O. S. 275). Der Ausdruck schließt sich so einheitlich mit denen des bāb und nuḳṭa — vgl. nuḳṭa i bajān s. o. S. 22 — zusammen, die, wie wir gesehen haben, einen ebenfalls auf das Absolute als das geheime Eine und den Geheimsinn in aller vielfältigen Erscheinung führenden theosophischen Sinn haben.

(ad 2) Der Bāb hat das Religionsgesetz des Islāms im Bajān durch ein neues ersetzt[1]). Darin erscheint der öffentliche Kultus, der infolge der theosophischen Einflüsse von jeher in der schīʿitischen Kirche Persiens weit laxer gehandhabt wird (s. u. S. 141) aufgehoben und zahlreiche Bestimmungen des muhammedanischen Rechts und Brauchs sind zugunsten der Kulturbewegung abgeändert, deren desideria von der Aufhebung der den Handel erschwerenden rituellen Unreinheit der Ungläubigen bis hinab zur Einführung von Messer und Gabel nahezu erschöpfend berücksichtigt werden. Einzelheiten vgl. unt. S. 109ff. Da dies Gesetz des Bāb infolgedessen wesentlich auf die Beseitigung der kirchlichen und sozialen Härten des Islāms in Persien ausgeht[2]) und der Bāb dieses sein Programm mit großem Mut und unter lebhaftem Beifall der Fortschrittlichen wie grimmigem Haß der Reaktionären bis in den Tod verfolgt hat, pflegt die Popularwissenschaft hierin das Treibende der babistischen Bewegung zu erblicken. Zweifellos hat die Kulturbewegung den äußeren Anlaß für das Auf-

[1]) Über die Gesetzgebung des Bāb in ihren Einzelheiten vgl. Gobineau S. 335ff.; Br. 1889, S. 928; Ethé und Andreas a. a. O.; und unt. S. 109 ff.

[2]) Wenn der Bāb hierbei die religiöse Toleranz und die Hebung des weiblichen Geschlechtes (würdigere Ehegesetzgebung, Freigebung des Schleiers, Mädchenschulen) voranstellt, so ist zu beachten, daß derartige Forderungen, wie sie mehr oder weniger auf christliche Einflüsse zurückgehen, schon im Ismāʿīlitentum und bei den Ḥurūfī auftreten (de Sacy I, S. 118. II, S. 696 ff. Jacob, Die Bektaschijje 1909, S. 37). Religiöse Duldsamkeit und Philanthropie stehen schon bei den Lauteren Brüdern von Baṣra als eine Forderung im Zusammenhang mit ihrem Pantheismus (de Boer a. a. O. S. 88). Tatsächlich waren auch die Ismāʿīliten toleranter als ihr Ruf (vgl. Dussaud a. a. O. S. 49).

kommen des Bābismus gegeben und bildet einen unentbehrlichen Faktor in ihm, aber gerade im Unterschied von ihr ist der Bābismus eine religiöse Bewegung, die ihr treibendes Motiv in dem Interesse an dem Imām Mahdī und seiner theosophischen Lehre hat (vgl. Br. 1909, S. 306). — In der Gesetzgebung des Bāb lebt somit nach ihrer inhaltlichen Seite der Antiritualismus und Antinomismus der Bāṭinī auf und in Ḥaḍrat i Kuddūs feierte diese Tendenz des Bābismus ausgelassene Triumphe in Anlehnung an die Tradition, daß der Mahdī auf alle Dinge Anspruch habe und den Seinen alles erlaubt sei (N. H. S. 356ff.)

Aber der Kommunismus und die übrigens nur von gegnerischer Seite behauptete Weibergemeinschaft der vor dem Aufstand in Māzanderān um Ḥaḍrat i Kuddūs gescharten Bābī, die zu ihrer Vertreibung aus ihrer Niederlassung in der Stadt Badascht und zum Rückgang zahlreicher Bābī führte, die daran Anstoß nahmen — wie Dschānī a. a. O. selbst berichtet — ist eine Episode, die die Verallgemeinerung der gegnerischen Hofhistoriographen nicht verdient, auf Grund deren Nöldeke den Bābismus als eine kommunistische Bewegung nach Vorgang der mazdakitischen zu begreifen sucht (Deutsche Rundschau Bd. 18 S. 284ff). Ebenso ist der programmatische Antinomismus eines Muḥammed ʿAlī von Zendschān, der den bābistischen Grundsatz „alles ist rein“ gegen das Weinverbot des Islāms kehrte (K. Beg a. a. O. II S. 199. 396f.), nicht gegen den Bāb aufgekommen, der nicht nur den Wein, sondern auch Opium und Tabak verbot. Die Stellung des Bāb ist von dem positiven Grundsatz beherrscht: „ihr müßt euch selbst und eure Handlungen zu Spiegeln machen, damit ihr in diesen Spiegeln nur noch die Sonne seht, die ihr liebt“ (Nicolas Bey. ar. S. 133) und scheint mit der des klassischen Ṣūfismus zusammenzutreffen, der als ein nomistischer[1] einer libertinistischen Ausbeutung seines Grundsatzes von der Göttlichkeit alles Existierenden und der Unwirklichkeit des Bösen, wie wir sie in gewissen Derwischorden beobachten können, den aristotelischen Grundsatz der μεσοτης (Mäßigkeit) entgegensetzt (Grundriß der iran. Philol. II S. 290) vgl. J. A. 1866 II S. 397 A.). Jedenfalls erscheint der Antinomismus des Bāb, wie er in seiner Abstreifung des Institutionellen als des Materiellen in der Religion mit Hilfe der allegorischen Methode prinzipiell vorliegt, durch die Tatsache seiner eigenen Gesetzgebung und Religionsgründung paralysiert. Hierin unterscheidet er sich bewußtermaßen vom Ṣūfismus. Als der Imām Mahdī im Sinne des Schīʿitismus, speziell des ismāʿīlitischen, hat er eine geschichtliche Mission und zwar die der Begründung

[1]) Über die Unterscheidung eines nomistischen und eines anomistischen Ṣūfismus vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 167 f.

einer neuen geschichtlichen Religion, die nicht ohne ihr Buch und Gesetz gedacht werden kann. Und hier steht der Bāb tatsächlich konservativer und kirchlicher als das Ismā'īlitentum. Das System des 'Abdallāh führt den Mahdī Muḥammed ibn Ismā'īl nur als eine Figur für den exoterischen Glauben ein, über dem sich eine esoterische Religionsphilosophie erhebt, die ihre Konsequenzen im Gegensatz gegen den Gottesglauben des Islāms zieht (Stufe 7—9, de Sacy I S. CXVIII). Der Bāb dagegen sucht gerade diesen Gottesglauben, der ihm in seiner Kirche und in der modernen Welt überhaupt in Klerikalismus, ṣūfischem Pantheismus und diesseitiger Kulturseligkeit unterzugehen scheint, zu retten und zu beleben. Er täuscht sich so sehr über die (griechische) Herkunft seiner Theosophie, daß er den Gottesglauben des Islāms und damit zugleich den des Judentums und Christentums zu verkündigen glaubt und zu restaurieren strebt. Er ist Muhammedaner genug, um seine prophetische Mission im Schema Muḥammeds aufzufassen und der Apostel des Theismus gibt seinen neuen Ḳorān als Gesetzbuch für seine Gemeinde, „das Volk des Bajān". Bezeichnenderweise verbittet er sich dessen allegorische Auslegung (ar. baj. II, 3). Die allegorische Methode ist ihm gut zur Auflösung der voraufgehenden Religionen, seine eigene soll buchstäblich genommen werden, um bis auf weiteres die geschichtliche Religion zu sein, die zugleich als die absolute die früheren in sich aufnimmt.

(ad 3). Die allegorische Auflösung des muhammedanischen Dogmas bezieht sich im Bābismus wesentlich auf die Eschatologie und dabei einmal auf die Traditionsdogmen von den „Zeichen des Mahdī" und sodann auf die Urdogmen vom Jenseits. Hier fehlt es wiederum nicht an zahlreichen Vorgängen in den vom Neuplatonismus bedingten Richtungen des persischen Islāms, speziell dem Ismā'īlitentum, und die Spiritualisierung hängt hier wieder mit der neuplatonischen Abneigung gegenüber dem Materiellen und gegen den metaphysischen Dualismus zusammen. In diesem System hat die leibliche Auferstehung keinen Platz und ist nur von der Unsterblichkeit der als Strahl aus Gott stammenden und in die Gottheit zurückkehrenden Seele die Rede, wobei diese nicht einmal als Individuelles, sondern als der allgemeine Geist, das Eine, Absolute gedacht ist[1]). Dieser Monismus des Geistes sieht

[1]) Für die Ismā'īliten vgl. z. B. Guyard, Fragm. VII, S. 363: „Wisse, daß die vernunftbegabte Seele nicht in den Leib eingeht und sich also im Tode auch nicht von ihm (als ein Individuelles) löst, sondern daß sie ihn erleuchtet wie die Sonne eine Mauer. Die Mauer nimmt durch die Ausstrahlung der Sonne Licht auf. So verleiht die Seele dem (Leib), den sie belichtet, Leben und Schönheit". Für die arab. Aristoteliker vgl. z. B. Averroes, von dem Goldziher (Die isl. Phil. a. a. O. S. 65) sagt:

in Paradies und Hölle nur geistige Zustände und Relationen, nämlich die Gottesferne und Gottesnähe des aus Gott emanierten und zu ihm zurückstrebenden Geistes, vor allem auf der Stufe des menschlichen Bewußtseins. Dies ist im Gegensatz zum Islām, (vgl. jedoch schon die allegorische Erklärung der mythologischen Elemente der Eschatologie bei den Mu'taziliten) die Eschatologie der arabischen Peripatetiker und des Ṣūfismus und sie erscheint bereits bei den Ismā'īliten. Der Gegensatz gegen das muhammedanische Dogma wird jedoch bei ihnen, was den Punkt der leiblichen Auferstehung betrifft, aus guten Gründen verschwiegen und auch in ihrer ausdrücklichen Spiritualisierung von Paradies und Hölle[1]) nicht polemisch geltend gemacht. In derselben positiven Weise sehen wir den Bābismus diese Lehren vortragen, nachdem allerdings die Scheichīsekte mit einer ausdrücklichen Polemik gegen die leibliche Auferstehung vorgegangen war[2]). Die Spiritualisierung des Paradieses und der Hölle ist dem Bāb ein Fundamentalartikel seiner Religion im Unterschied vom Islām und den noch älteren Religionen. Sie mußten die Menschen wie die Kinder mit den Süßigkeiten des Paradieses und den Schrecken der Hölle locken und schrecken, jetzt dagegen ist die Menschheit erwachsen und reif für das geistliche Verständnis dieser Größen (pers. baj. Br. 1889, S. 924). Das Paradies ist die geistliche Vollendung des Menschen, die im Anschauen der Theophanie des logos im Propheten ein-

---

„Seine Lehre geht darauf hinaus, daß es keinen individuellen Intellekt gebe; es sei derselbe Geist, der in allen Individuen sich offenbart". Für den Ṣūfismus ist diese Lehre die Voraussetzung seiner Lehre von der Rückkehr des Geistes in Gott (s. o. S. 32f.), die sich in der unio mystica der Seele mit Gott vollzieht, zu der die Lehre des Averroes von der conjunctio intellectus (a. a. O.) zu vergleichen ist.

[1]) Für die Ismā'īliten vgl. die 8. Stufe des Systems 'Abdallāhs bei de Sacy I, S. CXXIX, Guyard Fragm. VII, S. 365 ff., XVIII, S. 400 f.; für die arab. Aristoteliker Ibn Arabi (Z.D.M.G. 1898, S. 523); für den Ṣūfismus Grundr. d. iran. Philol. II, S. 279. 289. Die Sache findet sich schon in alten mu'tazilitischen Schulen (de Sacy I, XLIV) und auch bei solchen Sekten wie den Ḥurūfī (J.R.A.S. 1898, S. 70f.) und den Nuṣairī (Dussaud a. a. O. S. 76). Im heutigen Persien wird sie vorzüglich von den Achbārī vertreten (Gobineau a. a. O. S. 30 f.), von denen die Scheichī an Freisinn und Popularität zugleich übertroffen werden.

[2]) Die Lehre der Scheichī von der Auferstehung des Leibes steht zwischen dem kirchlichen Dogma und seiner absoluten Leugnung bei den Achbārī (Gob. S. 30 ff.). Sie unterscheidet vom materiellen Leib, der untergeht, einen himmlischen oder inneren Leib (dschasad i bāṭinī), der aufersteht im Sinne der Lehre vom radsch'a (vgl. ob. S. 19 f.), vgl. Br. 1889, S. 929, T. N. Note E S. 236. Scheich Aḥmed el Aḥsāī wurde darüber von der schi'itischen Geistlichkeit z. B. in Ḳazwīn angegriffen und als Häretiker gebrandmarkt. (Vgl. dazu ob. S. 18 m.).

tritt und von ihm lebt, die Hölle ist die „Unwissenheit“ derer, die nichts von der unio mystica des menschlichen und göttlichen Geistes wissen (Gob. ar. baj. II16 III7). Die Ausdrücke werden dahin erweitert: „jedes Ding hat sein Paradies, nämlich seine Vollkommenheit oder Reife, und seine Hölle, seine Unreife oder Unvollkommenheit, von Gott bestimmt bekommen“ (pers. baj. IV11, Br. 1889, S. 930).

Ein zweiter Punkt ist die Spiritualisierung des eschatologischen Dramas, das der Bāb im II. Kapitel des pers. Bajān mit seinem Auftreten als dem Anbruch einer neuen prophetischen Manifestation und Religionsgründung gleichsetzt: die Totenauferstehung (ḳijāmat) ist das geistliche Erwachen der Seelen, die aus den Gräbern der Unwissenheit am jüngsten Tag, dem Tag des Aufgangs der Wahrheitssonne (Bāb, s. o. S. 16f), durch die Trompete seiner Botschaft und die Engel, seine Apostel aufgeweckt werden. Das Gericht vollzieht sich in der Stellungnahme zu ihm, die die Brücke des Gerichts von Schwertsschärfe ist (N. H. App. II, S. 334). Auch hierfür fehlen die Vorgänge nicht im Ismāʿīlitentum (8. Stufe im System des ʿAbdallāh, de Sacy I S. CXXIX). So hat sich Raschīduddīn (s. o. S. 44 Anm. 1) als den siebenten Weltpropheten bezeichnet, mit dem der Tag der Totenauferstehung angebrochen sei (Guyard a. a. O. S. 107) und verstehen die Drusen darunter den Sieg ihrer Religion über alle andern. Ein Abschluß der Weltgeschichte bleibt daneben bestehen. Es ist dies der letzte der jüngsten Tage, wo der Prophetenzyklus zu Ende gekommen ist und die Welt in Gott zurückkehrt, indem alles in ihm untergeht, was für die Ungläubigen Vernichtung, für die Gläubigen Beseligung bedeutet (vgl. Gobineau S. 334 mit Gob. ar. baj. VIII, 3). Die ismāʿīlitische Anschauung von den Weltperioden wirkt sich hier aus[1]). Übrigens geht aus der Berufung des Bābismus auf schīʿitische Traditions-

[1]) Die achte Stufe im System des ʿAbdallāh (s. o.) lehrt: „Das „jüngste Gericht und das Ende der Welt, wie es der Ḳorān lehrt, „bedeutet nichts anderes als die Umdrehungen der Gestirne und des „Universums, die sich periodisch folgen: die Hervorbringung und Zerstörung „aller Dinge gemäß der Natur und Zusammensetzung der Elemente nach der „Lehre der Philosophen“. Die 7 Perioden der 7 Weltpropheten konstituieren einen Weltzyklus (vgl. ob. S. 16; 20; 44 A. 1), der z. B. nach drusischer Lehre mit Ḥamza als dem „Ruhepunkt“ in sich selbst zurückkehrt (de Sacy I, S. 42 Anm.). Derselbe wiederholt sich ebenso, wie seine einzelnen Perioden. Die Lehre, die den weltdramatischen Hintergrund für die vom radscha (s. o. S. 19f.) bedeutet, stammt aus Plotins Lehre von der periodischen Wiederkehr der Einzelgestaltungen (*παλιγγενεσια, ἀποκαταστασις*, die auch bei den Stoikern auftritt (vgl. Windelband, Gesch. der Philos.[2] S. 150. 203). Ihr astraler Charakter weist von da wiederum in den Orient zurück. Daß der Bābismus tatsächlich diese Geschichtsbetrach-

worte der Imāme, wie das, das die Ankunft des Mahdī mit der Theophanie Allāhs selbst zum Endgericht gleichsetzt und das, wo von 1000 Adamen mit je 50 000 Jahren Zwischenraum die Rede ist (Kitāb el īḳān — vgl. u. S. 83 ff. — ed. ʿAlī Ḳulī Khān S. 101, 119) hervor, daß die Ḥadīthe selbst nicht unberührt von solchen Anschauungen geblieben sind.

Der dritte Punkt ist die Spiritualisierung der „Zeichen des Mahdī" im engeren Sinn. Der Anspruch des Bāb, der Imām Mahdī zu sein, führte von selbst dazu, daß die in diesem Punkt so empfindliche schīʿitische Geistlichkeit nach den in ihrer Kirche überlieferten Zeichen des Mahdī fragte (vgl. z. B. das Verhör zu Tabrīz nach T. N. S. 25 f. Browne hat die betr. Lehrpunkte des orthodoxen Schīʿitismus in T. N. Note O aus ʿAḳāid-u-sch-Schīʿa zusammengestellt). Der Bāb hat jedoch von diesen Zeichen nur die wunderbare Produktion von Spruchreden gleich denen des Ḳorān (vgl. o. S. 29 f.) gelten lassen und alle übrigen in Dalāil i sabʿa allegorisch gedeutet: die Sonnenfinsternis ist der Abgang der „Sonne" (vgl. o. S. 43) Muḥammed zugunsten des Bāb, der Sternenfall der Abgang der Theologen und Geistlichen des Islāms, welcher selbst den Himmel darstellt, der jetzt gespalten d. h. aufgehoben wird (vgl. Ḳor. 81 u. 82)[1]). Die Spaltung des Mondes durch den Mahdī bedeutet die Aufhebung der Religion des Islāms, das Zusammenbringen von Ost und West durch ein Mirakel des Mahdī den friedlichen Völkerverkehr, die Eroberung von Städten die Eroberung der Herzen (vgl. Br. 1889, S. 915; T. N. S. 28; N. H. App. I. S. 323 ff). Die letzte der angeführten Stellen, die bereits dem späteren Bābismus angehört und ein Religionsgespräch zwischen einem Bābī und einem Mullā bringt, zeigt zugleich den Einschlag der Kulturbewegung, wenn der Bābī den Aberglauben des Mullā mit bissigem Spott aus der westlichen Wissenschaft abführt[2]). Zugleich ist hier der Punkt, wo der Bāb

---

tung teilt, geht aus den entsprechenden Ausführungen des ʿAbbās Efendī in Leçons Nr. 41 hervor. Er trifft auch hierin mit den Ḥurūfī zusammen, vgl. Huart, RMM Oct. 1909, S. 242 f. — Zum „Ruhepunkt" vgl. Goldziher, ZA Bd. XXII, S. 340.

[1]) Ebenso die Ismāʿiliten vgl. Guyard, a. a. O. S. 188: Der religionsstiftende Prophet (nāṭiḳ) ist die Sonne, sein Ausleger (asās) der Mond. Die Logosgottheit, die er repräsentiert, sowie seine Religion, die er gründet, heißen der Himmel; der Erde entspricht die „Wissenschaft" von dieser Religion, die als Offenbarung dem Licht und als Heilsgut mit dem Regen verglichen wird.

[2]) Die allegorische Deutung der beiden bekanntesten Mirakel Muḥammeds, der Spaltung des Mondes und der wunderbaren Nachtfahrt nach Jerusalem in rationalistischem Sinn hat bereits bei den Scheichī ihre Stelle (Gobineau S. 30). Vgl. dazu die Apologetik des Scheichī Kerīm Khān s. u. S. 88.

sich mit den Ḥadīth auseinandersetzen muß. Er entnimmt aus ihrer eigenen Proklamierung der allegorischen Methode (s. o. S. 32f.) das Recht, diese gegen sie selbst zu kehren und als der Mahdī sie in dieser Weise meistern zu dürfen (vgl. T. N. S. 28). Endlich entnimmt der Bāb hier die Berechtigung für seine allegorische Auflösung des Mahdī aus der religionsgeschichtlichen Erwägung, daß Christus die jüdischen Messiasweissagungen und Muḥammed die Zeichen der Wiederkunft Christi nach den Evangelien nicht buchstäblich erfüllt haben, obwohl sie anerkanntermaßen die Gesandten Gottes waren. Wenn nun seine Gegner im Islām auf der buchstäblichen Erfüllung der Zeichen des Mahdī bestehen, so stellen sie sich den von ihnen verachteten Juden und Christen gleich, die Christus bezw. Muḥammed aus ähnlichen Gründen verworfen haben (Br. 1889, S. 916).

8. Damit kommen wir zu der Stellungnahme des Bāb zu den außerislamitischen Religionen, vorzüglich dem Christentum und Judentum, nebenbei auch der zoroastrischen. Sie kommen als frühere Offenbarungsstufen des Urwillens auf eine Linie mit dem Islām, der nun ebenfalls zu einer solchen herabsinkt, zu stehen. Moses und Christus — nebenbei auch Zoroaster vgl. Br. 1889, S. 501 — werden wie Muḥammed in Analogie mit Bāb als nuḳṭa aufgefaßt, sie hatten nur eine bescheidenere Mission (s. o. S. 43). Ihre Anerkennung ist wie die Muḥammeds und des Islāms für den Bābī pflichtmäßig. Die Bibel hat ihm wie der Ḳorān als Offenbarungsurkunde zu gelten. Aber nur eben in der vom jüngsten Offenbarungsträger, dem Bāb, gegebenen allegorischen Auslegung. Denn „alle heiligen Bücher sind in einer mystischen Sprache geschrieben, die Auslegung fordert“ (Dalāil i sab'a) und der Bāb ist „das Geheimnis im syrischen Evangelium, im hebräischen Pentateuch und im Ḳorān Muḥammeds“ (Kom. z. Josephsūre Br. 1899, S. 909). Die ursprüngliche, weitergreifende Form der beim nuḳṭa-Begriff besprochenen schī'itischen Tradition, daß im Punkt unter dem bā der ganze Ḳorān enthalten sei (s. o. S. 21) ist nämlich: „Alle Geheimnisse Gottes sind in den heiligen Büchern enthalten, diese sind im Ḳorān enthalten, dieser . . im Punkt unter dem bā“ (so z. B. bei den Ḥurūfī und einer vorḥurūfischen Schrift vgl. Jacob, die Bektaschijje S. 48). Der Ṣūfismus hat von jeher den Ḳorān und das Indschīl (Evangelium, N. T.) in einer inneren Einheit gesehen. Dort ist Jesus das Urbild ṣūfischer Gottesliebe und Selbstentsagung, ganz wie es der Bāb beabsichtigte. Die ṣūfische Gedankenwelt und fromme Sprache ist voll von johanneischem und paulinischem Gut (vgl. Whinfield, Mathnavi 1887, Introd. S. XVI ff.). So konnte selbst ein Kazem Beg daran denken, der Bāb habe diese seine Selbstbezeichnung aus Ev. Joh. 10 entlehnt (J. A. 1866 VII S. 343) und es kann sich wirklich fragen, ob der Schī'itismus, aus dem

ihm der t. t. zufloß (s. o. S. 13f.) dies nicht seinerzeit getan hat. Der Bāb selbst zeigt sich nicht weiter mit dem Neuen Testament vertraut und gibt sich nicht im einzelnen mit seiner Auslegung ab. Ob er von der Belebung berührt wurde, die die Kenntnis des „syrischen Evangeliums" in Persien durch die aufsehenerregende und von Schīrāz, der Heimat des Bāb ausgegangene moderne Übersetzung des Neuen Testaments ins Persische[1]) durch den bekannten Henry Martyn vom Jahre 1811/12 — die ʿAlī Ilāhī zählen ihn unter ihre Propheten! MRW 1908, S. 766 — erfahren hat, entzieht sich der Beobachtung. An Sekten, die einen christlichen Einschlag zeigen und mit einem mehr oder weniger gnostisch verderbten Christentum Fühlung suchten, hat es nie im vorderen Orient gefehlt. Neben den Nuṣairī und Ḳyzylbasch sind hier wiederum die Ḥurūfī die nächste Parallele. Faḍl Allāh hat auf den logos im Ev. Joh. Kap. 1 Bezug genommen und sich absichtlich christlicher Ausdrücke bedient (J.R.A.S. 1898, S. 86). Die Bābī teilen mit ihm das gnostische Interesse, Bibel und Ḳorān mit ihrer Lehre und untereinander auf dem Wege der Allegorie in Einklang zu setzen (vgl. den Brief eines Bābī von Smolensk bei Kazem Beg a. a. O. II S. 474). Dem entspricht die praktische Aufhebung der rituellen Unreinheit speziell im Verkehr mit Andersgläubigen (ar. baj. V, 7), worüber im einzelnen s. u. S. 115.

Im Unterschied von dem Ṣūfismus, der die Religionen — er spricht vom Mönch, von der Moschee, der Synagoge und dem Feuertempel — in seine absolute Religion der Mystik auflöst, ohne diese selbst zu einer neuen geschichtlichen Religion zu erheben, sucht sie der Bābismus wie einst das Ismāʿīlitentum in eine neue umfassende Religionsgemeinde des Mahdī zusammenzuschließen, der als die Erfüllung aller ihrer verschiedenen messianischen Weissagungen eingeführt wird. So beanspruchte später Behā Allāh, der Messias der Juden, der wiedergekommene Christus der Christen, der Mahdī der Muhammedaner, der Saoschyant der Zoroastrier zu sein d. h. die Person, in der alle diese Religionen ihre höhere Einheit finden. So lehrt auch das ismāʿīlitische System, das auf der 9. Stufe den dāʿī (Missionar) anweist, sich in dieser Weise den genannten Religionen anzupassen (de Sacy I S. CXLIX). Während aber hier die Kraft der Bewegung durch die esoterische religiöse Skepsis gebrochen ist und andererseits für politische, genauer dynastische Zwecke mißbraucht wurde, trifft das erste beim Bābismus nicht und das zweite nur ganz vorübergehend zu. Er trifft hierin mit dem Drusentum zusammen, das gleichfalls

[1]) Tatsache ist jedenfalls, daß die Bābī von jeher das ins Persische übersetzte N.T. lesen (J.A. 1866 II, S. 400) und gut darin Bescheid wissen (Br. A year a. the Persians S. 316 und 216 A. 1: ihre Vorliebe für die Leidensgeschichte Jesu).

Skepsis und Politik nach al Ḥākims Tode hinter sich ließ und die eine Religion des Mahdī ohne den heiligen Krieg auch unter den Christen aufzurichten suchte (vgl. de Sacy II S. 150; Behā Eddīns Bemühen, die Christen zu überzeugen, daß in Ḥamza die Zeichen der Wiederkunft Christi erfüllt seien und S. 531 sein Sendschreiben hierüber an den byzantinischen Hof; S. 515 seine Abschaffung des h. Kriegs und S. 681 sein Prinzip der Religionsfreiheit verbunden mit seinem Gebot, die Lehre im Osten und Westen auszubreiten).

9. Das Politische in der bābistischen Bewegung, wie es in den Aufständen der Bābī in den Jahren nach dem Ableben des Schāh Muḥammed (4. Sept. 1848) zutage tritt, ist nämlich als ein mehr oder weniger Zufälliges im Bābismus aufzufassen. Mehr als Notwehr, denn als Angriff wurden diese Aufstände von den übereifrigen Aposteln des in Mākū gefangenen Bāb unter dessen Zulassung in Szene gesetzt, um der Volksbewegung für den Bāb gegen die Geistlichkeit und die von ihr beeinflußte und zur Rücksichtnahme auf sie verdammte Regierung Luft zu schaffen. Dasselbe Interesse führte einige Bābī zu dem Attentat auf das Leben des Schāh Nāṣir Eddīn vom 15. Aug. 1852, das zu der schaurigen Exekution der Bābī vom 15. Sept. 1852 und ihrer gänzlichen Unterdrückung in Persien führte. Man darf sich durch diese Tatsachen nicht verleiten lassen zu meinen, der Bābismus habe die Dynastie der Qādschāren stürzen und den Mahdī an ihre Stelle setzen wollen, so nahe der Gedanke innerhalb des Schī'itismus liegt, dem der Kampf für das Thronrecht seiner Imāme eingeboren ist. Man ist bisher zu sehr der Darstellung Gobineau's gefolgt, dieser alte Kampf sei im Bābismus wiederaufgelebt (S. 275 f.) und hat zu wenig bedacht, daß er sie aus bābīfeindlichen Quellen geschöpft hat, die ein Interesse daran hatten, die Bābī als Hochverräter zu zeichnen. Die bestimmten Versicherungen des Bābismus in späterer Zeit (vgl. z. B. Behā Allāh's Brief an den Schāh Nāṣir Eddīn vom Jahre 1868/9, s. u. S. 102), der Bāb und seine Sekte habe keine politischen Aspirationen gehegt und sich nicht offiziell an jenen Akten der Notwehr beteiligt, erhalten durch seine eigene völlig ruhige Haltung seit 1852 einen Hintergrund. Das Attentat, das hier ausdrücklich als Verirrung einiger Bābī preisgegeben wird, erklärt sich tatsächlich genügend als Racheakt für die Hinrichtung des Bāb und die bābīfeindliche Politik des Schāh, die der Bewegung den Weg verstellte, auf dem sie in Bälde nicht nur in Persien, sondern weit darüber hinaus zu siegen hoffte. Der Bāb, von dem auch Gobineau anerkennt, daß er keine politischen Absichten, sondern nur eine religiöse Reform verfolgt und die Regierung im Kampf gegen die Geistlichkeit des Landes als die gegebene Autorität anerkannt hat (S. 273), fordert in seinem Bajān

(ar. baj. Gob. V, 19) Loyalität gegen den Landesfürsten, von dem er zugleich das Bekenntnis und die Protektion der wahren Religion erwartet. Doch unterscheidet er ausdrücklich zwischen bābistischen und ungläubigen Königen (VII, 9). Im späteren Bābismus tritt das politische Ideal der Kulturbewegung, die konstitutionelle Monarchie „nach englischem Muster", bestimmter zutage (s. u. S. 119. 134. 154 ff.). Die Aufstände werden vom späteren Bābismus (T. N. S. 35) so erklärt: „Das Volk der Bābī hatte noch nicht „genug Kenntnis von den fundamentalen und geheimen Lehren „des Bāb und sie erkannten ihre Pflicht (des passiven Widerstandes) „nicht. Ihre Begriffe und Anschauungen waren noch von der „früheren Art und so auch ihr Tun. Überdies war der Weg zum „Bāb verschlossen und ging die Regierung und die Bevölkerung „auf Veranlassung der gefeiertsten Mudschtahid mit Mord und „Totschlag, Raub und Plünderung gegen sie vor. So standen sie „in Städten, wo sie zahlreich waren, zur Notwehr gemäß ihrem „früheren Glauben auf." Und tatsächlich unterscheidet sich der Bābismus schon im Bajān fundamental vom Islām durch das Verbot des Religionskrieges (dschihād)[1]): „niemand soll „wegen Unglaubens erschlagen werden, denn das Schlagen eines „andern ist gegen die Religion Gottes und wer es befiehlt, ist „nicht vom Bajān. Keine Sünde kann größer sein als diese" (vgl. ar. baj. VII, 6; Br. 1889, S. 927 f.). Die Bestimmung, daß in einem Lande, wo der Bābismus Volks- und Staatsreligion geworden ist, den Ungläubigen der königliche Schutz entzogen, sie der Rechtlosigkeit preisgegeben und ihnen eine Kopfsteuer auferlegt werden soll (ar. baj. VII, 16 vgl. Gob. S. 338 ff.), braucht keineswegs, wie es von Gobineau geschieht, im Sinne des eigentlichen dschihād ausgelegt zu werden. Die Inkonsequenz wäre zu groß. Auch der Wunsch des Bāb, die 5 inneren Provinzen Persiens nach dem Sieg des Bābismus, den er sich als einen geistigen Sieg in allernächster Zeit durchgesetzt denkt, von Ungläubigen freizuhalten (ibid. VI, 3), versteht sich nach dem Muster des Islāms in Arabien auch ohne Zuhilfenahme des Gedankens an Gewalttat. Daß er den Revolten unter der Führung seiner bedeutendsten Apostel nicht energisch in den Weg trat, versteht sich aus seiner ṣūfischen Frömmigkeit, die nicht handelt, sondern Gott handeln läßt. Die Aufstände zeugen von der Ungeduld der begeistertsten Apostel des Bāb, seine Sache triumphieren zu sehen. Auch sie können nicht wohl das politische Mahdīideal hochgehalten haben, ist dies doch nicht einmal in der obigen Stelle

[1]) Die Abrogation des dschihād findet sich ebenso bei den Drusen (de Sacy a. a. O. II, S. 515) und den Ḥurūfī, s. u. Anh. I, vgl. auch die Aḥmedijja unt. Anhang II.

(T. N. S. 35) vom Volk ausgesagt. Die Bewegung war eine theosophische, keine politische. Der Mahdī, den ein Ḥusein von Buschrūja in seiner Heimat Chorāsān und Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch in Māzanderān proklamierten, war ein Theosoph, kein Feldherr. Der letztere, der sich als ein solcher an seine Stelle setzen zu wollen schien, war der führende Geist im Aufstand in Māzanderān (Herbst 1848 bis Sommer 1849), starb dabei jedoch zu früh, um mit Sicherheit als politischer Mahdīprätendent festgestellt werden zu können und seine Anerkennung von seiten des Bāb (s. o. S. 29) spricht weit mehr dagegen[1]). Von Ḥusein von Buschrūja aber ist bekannt, daß er erst zu den Waffen gegriffen hat, nachdem er vergeblich alles aufgeboten hatte, die Regierung für den Bābismus als ihren natürlichen Bundesgenossen gegen den übermächtigen Klerikalismus zu gewinnen oder wenigstens zu interessieren. Ḥāddschī Mīrzā Aghāsī, der Premierminister des Muḥammed Schāh, den Gobineau vorzüglich zu charakterisieren weiß (S. 161 ff.), war kein Freund der Geistlichkeit und hat daher den Bābismus anfänglich mehr ermutigt als gedrückt. Als ihm aber die Bewegung über den Kopf zu wachsen drohte und der Klerus, in dessen eigenen Reihen sie die bedeutendsten Erfolge zu verzeichnen hatte, zur Notwehr rüstete, durfte er es nicht weiter kommen lassen und mußte gegen seine Überzeugung dem Klerus gegen die Bābī helfen. Zu tief wurzelt ja bekanntlich der Einfluß der muhammedanischen Geistlichkeit in den breiten Schichten des persischen Volkes und nur eine leichte Oberschicht ist unter dem Einfluß abendländischer Kultur und Wissenschaft dem religiösen Nihilismus verfallen. Zu ihr gehörte Mīrzā Aghāsī und die religiöse Erweckungsbewegung des Bāb war einem Manne wie ihm daher innerlich fremd; es verband sie tatsächlich nur das gemeinsame Interesse an der religiösen Toleranz und kulturellen Hebung des Landes. Gobineau schildert (S. 164 f.), wie Ḥusein von Buschrūja den Minister in Ṭeherān zu überzeugen suchte, daß die reaktionäre Bigotterie der schīʿitischen Kirche das Unheil des Landes sei, indem sie es gegen den Westen und die Segnungen der westlichen Kultur abschließe, während der Bābismus die rituelle Unreinheit der Andersgläubigen aufhebe, für Ehereform im Sinne des Abendlands kämpfe und eine Religion verkündige, in der die Religionen des Ostens und des Westens, der Islām, das Judentum und das Christentum zu einer einzigen vereinigt würden. Hiefür könne der Bāb keine geringeren Vorgänger als den Kaiser Akbar, den Ṣefewiden Ismāʿīl und den

[1]) Die Möglichkeit ist immerhin gegeben, da die Schīʿiten bis heute den Mahdī u. a. ṣāḥib al sejf, „Mann des Schwertes“ nennen (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 314).

Kaiser Nādir Schāh geltend machen. Es sei daher ein sichtliches Interesse der Staatsraison, ihn zu unterstützen. Der Minister versagte, der Schāh starb — kein Wunder, daß diese Propheten zur Selbsthilfe für ihre Sache griffen, freilich nur zu ihrem Schaden. Wie glühend ihr Glaube an die Sache des Bāb war, zeigt die Äußerung Ḥuseins von Buschrūja im Kastell al Ṭabarsī, in einem Jahr werde der Mahdī in der ganzen Welt anerkannt sein (denn so wird die von Gobineau S. 232 im Sinne gewaltsamer Welteroberung gedeutete Aussage nach Analogie der Predigten der Ḳurrat al'ajn im Lager zu Badascht S. 181 zu verstehen sein). So nahe es daher liegt, den Bābismus in Anbetracht seiner Waffengänge und seiner übrigen Verwandtschaft mit dem Ismā'īlitentum nach Analogie der politischen Bewegungen dieser Richtung im frühen Mittelalter zu verstehen, so irreführend ist an diesem Punkte der Vergleich. Browne ist umgekehrt über dem Studium des Bābismus zu der Einsicht gelangt, daß das politische Motiv auch im Ismā'īlitentum einst nicht das Erste war und ungebührlich übertrieben worden ist (A Lit. Hist. of Pers. I S. 407), wie auch de Sacy I S. 112 seinen Appell an das nationalpersische Empfinden nur als das Sekundäre betrachtet. Das Primäre war überall das geistige Gefallen an dem Inhalt der vorgetragenen theosophischen Lehre.

10. Ein letzter Punkt in der Lehre des Bāb ist für die von ihm hervorgerufene Bewegung von entscheidender Bedeutung geworden und stellt zugleich ein Originales in ihr dar. Es ist die Verkündigung von dem „man juẓhiruhu'llāh" (= der, den Gott erscheinen lassen wird, vgl. ẓuhūr, s. o. S. 16. 42) als dem größeren Propheten, der nach ihm kommen werde. Sie tritt erst im Bajān auf und bedeutet nicht mehr und nicht weniger als eine erneute Projektion der Mahdīgestalt in die Zukunft. Ob der Bāb sich seiner Aufgabe nicht gewachsen sah oder durch das Verziehen des erwarteten Sieges seiner Sache dazu bestimmt wurde, ist nicht zu sagen. Tatsächlich erinnert die Vorstellung selbst und die Spannung, in die die Sekte dadurch versetzt wurde, an die messianische Parusieerwartung der christlichen Urgemeinde. Auch dort war die Anschauung maßgebend, in Jesus ist der Messias erschienen, aber in Herrlichkeit und zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden müsse er noch erst ein zweitesmal kommen. Es ist nun weiterhin Tatsache, daß der Bāb sich auf die christliche Parusieerwartung in der Form, wie sie der Islām für sich verwertet hat, zurückbezieht. Da ist Muḥammed ihre Erfüllung in Form des Parakleten und hat er sie zugleich in der Verheißung des Mahdī aufs neue aufgenommen. Indem sich nun der Bāb als der Mahdī gibt, besteht auch er darauf, seine Parusie zu verheißen, denn jede Manifestation des Urwillens kündigt die

nächste bereits an (nach dalāil i sab'a, Br. 1889, S. 913f.). Nach der Lehre von der Wiederkunft (radsch'a) sind ja die Propheten nur immer derselbe Mann und so kann der Bāb sowohl sagen: „Was in den Propheten der Vergangenheit sprach, spricht jetzt in „mir und wird nach mir sprechen im man juẓhiruhu'llāh, denn es „gibt kein Aufhören dieser Manifestationen" (ibid.; vgl. zum letzten ob. S. 51 Anm. 1) als auch: „Alle, die vor mir gewesen sind, „haben meinen Tag erwartet und wenn ich der man juẓhiruhu'llāh „sein werde, werde ich ihnen ihre Religion schaffen. Die Lösung „hängt an dem m. j. A. und durch ihn werdet ihr erleuchtet „werden" (Gob. ar. baj. II, 12). Die fragliche Größe wird vom Bāb somit als der Nächste in der Reihe der Propheten gedacht. Ob als der Letzte in diesem Weltzyklus, bleibt fraglich, jedenfalls wäre er, wenn anders die ismā'īlitische Weltwoche von 7 Tagen zu je 100 Jahren gewahrt bleiben soll, nicht, wie der Bāb es doch offenbar meint, als achter Religionsstifter vorstellbar.[1]) Die Unbestimmtheit der Aussage des Bāb an dieser Stelle hat später verhängnisvoll gewirkt (s. u. S. 60). Sachlich beschreibt der Bāb die Figur ganz in Analogie mit seinem eigenen Mahdīanspruch: Er ist der Mahdī (ṣāḥibu-z-zamān), dem alles im Himmel und auf Erden von Gott übergeben ist, der den jüngsten Tag der Begegnung mit Gott herbeiführt (Gob. ar. baj. X, 4ff.), der sich jedoch gleichfalls nur durch „Verse", nicht durch Naturwunder und weltliche Herrschaft ausweist (pers. baj. VI, 8 vgl. Br. 1889, S. 925). Als Mahdī im theosophischen Sinne ist er der nuḳṭa, durch den alle Wesen geschaffen worden sind (Gob. ar. baj. VI, 10) und der ihre Rückkehr in Gott bewerkstelligt (ibid. X, 4ff.), indem er die Geheimnisse, Rätsel und Andeutungen der Religion des Bāb und seine wahre Natur klarlegt, d. h. den allegorischen Sinn des ihm voraufgehenden Bābismus kennt und lehrt (Zitat aus Bābs Schriften in T. N. S. 55). In diesem Sinne wird er das Bajān, das jetzt noch im Stadium des Samenkorns ist, in das der Frucht erheben (pers. baj. II, 7) und wird das Lesen eines Verses von ihm mehr wert sein als das 1000malige Durchlesen des Bajān (V, 8). Er wird also in erster Linie ein neues Buch bringen (s. darüber unt. S. 69).

Das Bedeutsame ist nun, daß der Bāb diese Größe in seiner letzten Periode zu Mākū zum Beziehungspunkt seiner Religion, sowohl seiner persönlichen Frömmigkeit wie seiner religiösen Gesetzgebung machte und damit der Sache nach zu seiner ursprünglichen Funktion als bāb des verborgenen, aber bevor-

[1]) Vgl. die im späteren Bābismus heraustretende Formel von Behā Allāh als der Erscheinung Gottvaters selbst in ihrer Verwandtschaft mit der drusischen Formel (s. u. S. 107 Anm. 2) und seine Berufung auf die schī'itische Tradition, daß am Ende der Tage Allāh selbst als Mahdī auftreten werde.

stehenden Imām Mahdī zurückkehrte. So sagt T. N. S. 55 von dem auf Mākū und Tschihrīḳ gefangen sitzenden Bāb: „Die „Hauptsache und der Hauptzweck seiner Schriften war die „rühmende Beschreibung jener Größe, die bald erscheinen werde „und die sein ein und alles war, sein Liebling und seine ganze „Sehnsucht. Er wollte nur in der Abhängigkeit der Liebe zu „ihr zum höchsten Grad der Vollkommenheit und göttlichen Fülle „aufsteigen und war so voll von der Liebe zu ihr, daß die Er„innerung an sie das strahlende Licht in den finsteren Nächten „auf Mākū und Tschihrīḳ war.“ Und er selbst sagt von seinem in jene Zeit fallenden Schrifttum: „Das ganze Bajān und wer ihm an„gehört, bewegt sich um die Verkündigung des man juẓhiruhu'llāh. „Sie sehnen sich nach ihm als Liebende nach dem Geliebten“ (pers. baj. III, 3 vgl. T. N. Note V). Wie sehr er die Frömmigkeit seiner Gemeinde im Sinne einer solchen ṣūfischen Gottessehnsucht in bezug auf diese Größe gestaltete, zeigen seine Vorschriften, zur beständigen Erinnerung an sie einen Ring zu tragen, in ihren Versammlungen einen Stuhl für sie frei zu lassen (Gob. ar. baj. VI, 10, IX, 1) u. dgl. Hier erscheint einfach die gespannte Mahdīerwartung der orthodox schī'itischen Kirche — vgl. ob. S. 11 A. 2 — bis zur Hochspannung gesteigert. Es kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden, wie die Bestimmungen des Bajān überall auf den man juẓhiruhu'llāh Bezug nehmen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Verbindung, in die er mit der Kulturbewegung und den entsprechenden Reformforderungen des Bajān gesetzt wird: Wege und Verkehrsmittel sollen nach dem Muster des Frankenlandes gestaltet werden, damit die Kunde von seiner Erscheinung seinerzeit durch Telegraph und Presse in alle Lande dringe und die Kinder sollen in den Schulen human behandelt werden (Abschaffung der Prügelstrafe), weil er sich unter ihnen befinden könnte (Br. 1889, S. 927).

Daß der Bāb es offen gelassen hat, ob dieser größere Prophet nach ihm sofort oder erst in einem der übrigen Prophetenreihe entsprechenden Abstand erscheinen werde, beweist das im Jahre 1866/7 eingetretene Schisma, indem Behā Allāh die erstere Auslegung des Bajān für sich geltend machte und die Getreuen des Ṣubḥi Ezel die letztere verfochten (Br. 1889, S. 514). Konnten die letzteren sich auf die Folgerichtigkeit des Systems berufen, wonach sich zwei prophetische Zyklen nicht so rasch folgen, sondern jede Religion sich erst geschichtlich auswächst, bis sie von der nächsthöheren abgelöst wird, so kam umgekehrt dem Behā Allāh die tatsächliche Beschaffenheit der Verkündigung des Bāb zustatten, die den theosophischen Mahdismus zugleich entfesselte und spannte. Mochte auch der Bāb — worauf sich die Ezelī berufen — als obere Zeitgrenzen für das Erscheinen des m. j. A. 1511 und

2001 Jahre (Zahlenwerte für seine mystischen Beinamen ghijāth = Hilfe und mustaghath = bei dem man Hilfe sucht) angeben (pers. baj. II, 17 vgl. Br. 1892, S. 299 f.), so widersetzt er sich zugleich prinzipiell einer unteren Zeitbegrenzung. Da er natürlich damit rechnen mußte, daß sofort Prätendenten aufstehen werden — vgl. die Parallele Ev. Matth. 24, 23 ff. — hat er seiner Gemeinde Verhaltungsmaßregeln hiefür gegeben, die ebensosehr von seiner Weltfremdheit zeugen, als sie seiner Frömmigkeit Ehre machen: „Wie von der Zeit Muḥammeds bis heute, 1270 Jahre lang, nie„mand imstande war, Sprüche (ajāt) gleich seinen (im Ḳorān) „hervorzubringen, so wird es nach dem Untergang dieser Sonne „(des Bāb) sein bis zum Erscheinen des m. j. A. Es ist ausge„schlossen, daß jemand außer dem m. j. A. Anspruch hierauf er„hebt. Tut es jemand und bringt Sprüche vor, so darf sich ihm „niemand widersetzen, damit nicht Kummer über diese Wahr„heitssonne komme. Entweder er ist der m. j. A. — und es ist „tatsächlich unmöglich, daß es ein anderer sei, denn er offenbart „seine Sprüche unwillkürlich — warum dann die Wahrheit (ḥaḳḳ „vgl. ob. S. 20 A. 1) verneinen, die man Tag und Nacht erwartet hat? „Oder er ist es nicht — was tatsächlich unmöglich ist —, dann „überlaßt ihn sich selbst! Es ist nicht Sache der Geschöpfe, ihn „zu richten; die Achtung vor dem Namen des Geliebten verbietet „es“ (pers. baj. VI, 8 vgl. Br. 1889, S. 925). Damit war den Prätendenten Tür und Tor geöffnet und tatsächlich ist Behā Allāh nicht der einzige, sondern nur der letzte derselben, dem es allein gelang, sich durchzusetzen. Der Bāb selbst scheint nach dem Tode des Muḥammed ʿAlī von Barfurūsch, den er zuerst vorschob, Ṣubḥi Ezel für diese Würde ausersehen zu haben. An diese Namen knüpft sich die Fortentwicklung des Bābismus an.

II. Die Stellung des Brüderpaares Ṣubḥi Ezel und Behā Allāh im Urbābismus (1844—1852).

1. Die Stellung der beiden Brüder im Jüngerkreis des Bāb.

Die Nachrichten über die Anfänge der späteren Führer des Bābismus, Ṣubḥi Ezel und Behā Allāh, kommen uns außer aus ihrem eigenen Lager — auf Ezelseite aus dem Hascht bihischt und mündlichen und schriftlichen Mitteilungen Ṣubḥi Ezels an Browne vgl. T. N. Note W, Nr. 1 u. 3; Br. 1889, S. 934 ff., auf Behāʾiseite aus ihren verschiedenen Geschichtsdarstellungen (N. H.; T. N.; bei Phelps, vgl. ob. S. 3 f. u. S. 7) — aus dem nuḳṭatu'l-kāf[1]) des Dschānī von Kaschān zu, dessen erstklassigen Quellen-

[1]) Der Titel ist ebenso dunkel wie eine in dem Buch als Dachenāb i nuḳṭa i kāf angeführte Persönlichkeit unter den Führern nach Bābs Tod. Kāf (K) = Kāschān, vgl. N. H. S. 391 mit Anm.).

charakter wir, ob. S. 4 dargelegt haben; vgl. N. H. App. II Nr. 6. 11. 13. Da Dschānī's Bericht gerade an diesem Punkte den Behā'ī sehr unbequem ist, ist er in ihrer Neubearbeitung (N. H.) unterdrückt. Dagegen ist eine von dem Behā'ī Mīrzā Muḥammed von Zarand gen. Nabīl (gleicher Zahlenwert wie Muḥammed) in 19 Stanzen gebrachte Chronologie der wichtigsten Ereignisse im Leben des Behā Allāh — vgl. Br. 1889, S. 983ff. den Text mit Übersetzung — glaubwürdig (vgl. Br. 1892, S. 304ff.).

Das Brüderpaar, um das es sich handelt, gehörte zu den frühesten Anhängern des Bāb und spielte in seinen beiden letzten Lebensjahren bereits die führende Rolle in der Sekte. Es kommt nicht aus den Kreisen der Geistlichkeit, wie die meisten übrigen Apostel des Bāb, noch aus dem kaufmännischen Mittelstand wie der Bāb selbst, sondern aus dem Adel des Landes und einer Familie, die dem Lande hohe Staatsbeamte zu stellen gewohnt war. Sie stammt aus Nūr in Māzanderān, einem kleinen Platz in den Niederungen am Südrand des Kaspischen Meeres, die der beliebte Winteraufenthalt des Hofes und der persischen Aristokratie sind. Die Familie lebte im Winter daher in Nūr, im Sommer in Ṭeherān. Der Vater Mīrzā ʿAbbās (besser bekannt unter dem Titel Mīrzā Buzurg) lebte zu Anfang des Jahrhunderts am persischen Hofe, wo sein Bruder später einer der Staatssekretäre Nāṣir Eddīns war und ein Vetter Āḳā Khān von Nūr im Jahre 1851 dessen Minister wurde. Diese und andere hohe Verwandte nahmen gegen den Bābismus Stellung und drückten ihn desto mehr, je entrüsteter sie über die Bekehrung und geistliche Laufbahn der beiden Brüder waren, wobei der mahdistische Charakter der Bewegung ins Gewicht fiel. Der Vater ist jung gestorben (1837). Seine Söhne waren Stiefbrüder und der um 13 Jahre jüngere Ṣubḥi Ezel wurde von Kind auf nach dem Tode der eigenen Mutter im Hause der Mutter des Behā Allāh erzogen und von diesem unterrichtet. Behā Allāh ist unter dem Namen Ḥusein ʿAlī am 12. Nov. 1817 in Ṭeherān geboren, Ṣubḥi Ezel unter dem Namen Jaḥjā (= Johannes) im Jahre 1830. Sie waren somit beim Auftreten des Bāb im Jahre 1844 27 und 14 Jahre alt und Ṣubḥi Ezel noch ein der Schule seines Bruders kaum erst entwachsender Knabe. Dieser hat nach einer Notiz, die sich bei Dschānī findet, mit Bezug auf jene Zeit von ihm gesagt, er habe gut Persisch, aber schlecht Arabisch gelernt und habe sich als ein höflicher, aber stille in sich gekehrter Knabe schon damals völlig dem mystischen Leben und dem Studium der in die Lehre von der göttlichen Einheit Eingeweihten zugewandt; „Ich wußte jedoch damals noch nicht, daß er eine so hohe Stufe darin erlangen werde“ (N. H. S. 375). Auch Ḥusein ʿAlī selbst hatte sich nicht der väterlichen Beamtenlaufbahn zugewandt, sondern

dem Studium der Philosophie und Theosophie gelebt und ohne ein offizielles Theologiestudium bereits Aufsehen gemacht durch seine Begabung als religiöser Denker und Redner. Seine hohe Abstammung trug natürlich zur Vermehrung seines Heiligenrufes bei. Er trug sich jedoch nicht als Geistlicher oder Studierter (Turban), sondern als Laie (Hut aus Lammfell, kulāh und langes Haupthaar, zulf) und galt daher bei den Meistern und dem Volke nicht als Theologe (T. N. S. 57f.).

Die bābistische Bewegung zog beide Brüder sofort in ihren Bannkreis. Noch im Jahre 1844 wurden sie von Ḥusein von Buschrūja während seines Aufenthalts in Ṭeherān für den Bāb gewonnen und wurden ohne eine persönliche Begegnung mit dem Meister seine eifrigen Apostel in der Hauptstadt. Ob Behā Allāh schon damals oder erst später vom Bāb in die Reihe der Achtzehn (s. o. S. 26) aufgenommen wurde, in der ihm freilich später Ṣubḥi Ezel voranstand, ist nicht auszumachen. Ebensowenig wie und wann er zu dem Bābīnamen Dschenāb i Behā[1]) gekommen ist, der einerseits auf den in astralen Kategorien gedachten Gottesbegriff (s. o. S. 27 A. 2 und u. S. 110 A. 2), andererseits auf den spezifischen Mahdīgedanken innerhalb der scheichitischen Lehre vom bābijjat zurückweist[2]). El abhā (der sehr Glänzende) gilt schon im Urbābismus als „der größte Name Gottes“ und Allāhu abhā war zugleich sein Kriegsgeschrei und seine Grußformel (s. u. S. 110 Anm. 2). Die Ezelī reklamieren daher den mystischen Namen Behā Allāh für Ṣubḥi Ezel (Br. 1892, S. 695 Anm. 3), dem ihn der Bāb nach H. B. gleichfalls unter zahlreichen anderen epitheta ornantia zugesprochen hat (T. N. S. 353). In den ersten Jahren des Bāb trat Behā Allāh nicht weiter hervor. Mag er wirklich in Ṭeherān und Nūr „mit großer Beredsamkeit in Gesellschaften und öffentlichen Versammlungen, in Wirtslokalen und in Moscheen“ für den Bāb geworben haben (T. N. S. 59), die eigentliche Bewegung wurde von Ḥusein von Buschrūja in Chorāsān und in Fārs gemacht und als dieser in den Jahren vor dem Tode des Schāh Muḥammed (1848) nach Ṭeherān kam, um mit der

[1]) = „Seine Hohheit der Lichtglanz“ sc. Gottes vgl. ob. S. 23 Anm. 1. Die (jüdischen) Behā'ī greifen ausdrücklich auf כְּבוֹד־יְהוָה zurück vgl. unt. S. 140.

[2]) Vgl. Dschānī: „Manchmal kommt es vor, daß der nuḳṭa (eines prophetischen Zyklus) in seiner Ausstrahlung aussetzt und diese Ausstrahlung in seiner „Türe“ (bāb) in die Erscheinung tritt“ (N. H. S. 336). — Zur Zusammenordnung des Lichtstrahls mit der Türe, durch die er einfällt vgl. die S. 18 m. angeführte Scheichīerzählung vom Bāb. Der theosophisch gedachte Mahdī ist ein erleuchtendes Gotteslicht, Gottes erste Emanation (vgl. ob. S. 32). Vgl. auch N. H. S. 358: „O Gott, ich bitte dich um deinen Glanz (behā), dessen Türe das H — s. ob. S. 28 — ist, in dem all dein Glanz ist“.

Regierung zu verhandeln (s. o. S. 57), war hier bereits der Wind so ungünstig, daß er auf eine öffentliche Propaganda in der Hauptstadt verzichten mußte. Dazu kommt, daß der Bāb selbst vom zweiten Jahr seines Auftretens an „wegen der Schwachheit der Menschheit" Abstriche machte, seinen Kommentar zur Josephsūre zurückzog und die Bewegung, die unter Ḥusein von Buschrūja und Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch einen massiveren Mahdismus darstellte, als seiner Natur gelegen war, sich selbst überließ (vgl. Dschānī N. H. S. 330). Ja, er erkannte bereits im Jahre 1846 den letzteren der beiden, gen. Ḥaḍrat i Ḳuddūs als den Mahdī oder nuḳṭa an und beschränkte sich wieder auf die Rolle seines bāb (s. o. S. 38, vgl. Dschānī N. H. S. 336). Dschānī, der ein blinder Parteigänger des Muḥammed ʿAlī ist, nennt daher den Bāb stets nur Ḏikru'llāh[1]) entsprechend seiner damaligen Selbstbezeichnung, obgleich er weiß, daß der Bāb nach dem Tode des Muḥammed ʿAlī (1849) noch einmal als nuḳṭa in Kraft getreten ist (eb.). Folgerichtig finden wir daher Behā Allāh in dem Kreise der Bābīführer wieder, die sich um Muḥammed ʿAlī in Māzanderān sammelten, nachdem der Tod des Schāh Muḥammed erfolgt war (5. Okt. 1848). Wir finden ihn als Teilnehmer an dem berühmten „Konzil von Badascht", dem Kriegsrat, den Ḥusein von Buschrūja (aus Chorāsān herbeigeeilt, wo es in Meschhed bereits zu Unruhen gekommen war) und die gefeierte Frau Zarrīn Tādsch genannt Ḳurrat al-ʿajn (Augentrost vgl. S. 28 A. 1; aus Ḳazwīn entflohen, wo ihr öffentliches Auftreten zur Ermordung ihres Onkels und Hauptgegners Ḥāddschī Mullā Muḥammed Taḳī durch einige Bābī geführt hatte) mit Muḥammed ʿAlī noch im Spätherbst dieses Jahres pflogen und der die Einleitung zu dem Aufstand in Māzanderān wurde. Die Konferenz ist berühmt geworden durch die flammenden Reden der Ḳurrat al-ʿajn — Dschānī entwickelt bei diesem Anlaß die Lehren des Bābismus — und durch die Extravaganzen, die sich an den von Muḥammed ʿAlī nunmehr mit Energie erhobenen Mahdīanspruch angeschlossen

[1]) Ḏikru'llāh, Verkündigung Gottes — im Ḳorān heißt so häufig die Lehre des Islāms — nennt sich der Bāb schon im Kommentar zur Josephsūre im ṣūfischen Sinn des logos Gottes (s. ob. S. 20). Wie bei Dschānī steht der Ausdruck auch später bei den Behā'ī als Bezeichnung für den Bāb (vgl. z. B. Br. 1892, S. 303) und trifft dort mit der bevorzugten Bezeichnung des Bāb als des Evangelisten (Ḥaḍrat i mubasschir vgl. z. B. T. N. Note D) zusammen, was die Wiederkunft des Täufers Johannes im Bāb bedeutet (vgl. den Brief des Behā an den Papst s. unt. S. 106 f.), dem Gott die Ankunft des logos Jesu mitgeteilt hat (so mit Beziehung auf Ḳor. 3. 34 Behā im kitāb el iḳān ed. D. S. 53 f.). Bei den Ismāʿīliten ist Joh. d. T. der letzte Imām vor Jesus, wie Ismāʿīl vor Muḥammed ibn Ismāʿīl. Bei den Drusen ist es al Temīmī, s. unt. S. 107 A. 1.

haben (s. o. S. 48f.) vgl. N. H. App. II Nr. 6; Nabīl, Stanze 3 und Br. 1889, S. 523. Dieser war ein eitler und egoistischer Prahler, der tief unter dem charaktervollen Ḥusein stand, und ihn noch nach seinem Tode öffentlich verleugnete, nur um selbst mit heiler Haut davon zu kommen (N. H. S. 363ff.), nachdem die Lage der unter ihrer Führung im Kastell al Ṭabarsī eingeschlossenen Bābī nach Ḥuseins Tode (16. Febr. 1849) unhaltbar geworden war und er sich dem Führer der königlichen Truppen, dem Prinzen Mahdī Ḳulī Mīrzā, ein halbes Jahr später ergeben mußte. Dieser ließ ihn jedoch trotz der Zusicherung freien Abzugs grausam hinrichten (zu Bārfurūsch, Aug. 1849). Behā Allāh hat die Verteidigung des Forts der Bābī nicht mitgemacht, er wurde jedoch bei einem Versuch, dorthin durchzubrechen, um seinem bedrängten Mahdī Hilfe zu leisten, abgefangen (Nabīl, St. 4) und ist unter dem Verdacht, eine eigene Fahne aufwerfen zu wollen, längere Zeit — das Nähere ist unbekannt — in Ṭeherān hinter Schloß und Riegel gehalten worden (N. H. S. 380). Inzwischen überflügelte ihn sein jugendlicher Bruder.

Ṣubḥi Ezel wurde nämlich nach dem Tode des Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch vom Bāb als dessen Ersatzmann in der Würde des Mahdī anerkannt. Er war — vgl. Dschānīs Bericht N. H. App. II Nr. 11 — frühe durch seinen Bruder auf den Bāb aufmerksam geworden und erzählt, er sei durch die innige und häufige Gebetsanrede fa'āh āh jā ilāhī (o, o mein Gott) in dessen Schriften, die er seinen Bruder vorlesen hörte, zur mystischen Liebe zu ihm erweckt und durch das weitere Studium von Bābs Auslegungen des Hadīth und die Kunde von seinen Zeichen (den „Versen“ s. o. S. 29f.) zur „Gewißheit“ d. h. dem völligen Glauben an ihn als den Mahdī geführt worden. Da der fünfzehnjährige Knabe davon gehört hatte, daß der Bāb die Verlegung des Schwergewichts seiner Bewegung, wie sie Ḥusein von Buschrūja leitete, nach der Ostprovinz Chorāsān wünsche, machte er sich heimlich dorthin auf, wurde jedoch von der Familie zurückgeholt. Im folgenden Sommer machte er von Nūr aus denselben Versuch und wurde nun von seinem Bruder auf dessen Touren zu den Führern in die verschiedenen Provinzen mitgenommen. So kam er auf die Schauplätze der Bewegung in Chorāsān, Ṭeherān und Māzanderān. Mit Rat und Tat und besonders auch mit ihrem Vermögen traten die Brüder ein. In ein besonders enges Verhältnis trat er zu der Kurrat al ʿajn und nach der Konferenz von Badascht auf dem Wege zum Aufstand in Bārfurūsch und al Ṭabarsī — an dem er übrigens so wenig wie sein Bruder teilnahm; er begleitete ihn auf dem Versuch dorthin durchzudringen, jedoch nicht in seine Gefangenschaft — zu Muḥammed ʿAlī selbst. „Er wurde ge„würdigt, in die Gegenwart des Ḥaḍrat i Kuddūs zugelassen zu

„werden (vgl. dazu u. S. 136). Kaum hatte ihn dieser erblickt, „so geriet er in hohe Freude, nahm den Dchenāb i Ezel beiseite, „erwies ihm alle Freundlichkeit und Liebe und sprach ihm in „süßen Tönen zu mit dem Geiste, der einst den Atem Jesu so inspi„rierte, daß er Tote zum Leben auferwecken konnte. So säte „Ḥaḍrat i Ḳuddūs die Saat der Liebe, die das Paradies (= die Voll„endung) der Lehre der göttlichen Einheit ist, in sein Herz, schrieb „auf die Tafel seines Geistes das Bild der Ergebung und Be„freiung — vgl. dazu o. S. 33 A. 1 — zog ihn an und fesselte ihn mit „dem Hauch seines äußeren und inneren Einflusses und berauschte „ihn mit dem Wein magischer Kräfte, die ihn so herrlich machten . . „Er füllte ihn bis oben an mit der Majestät des Lichtes gemäß „dem ṣūfischen Vers: «Es braucht eine reine Substanz, um das „Licht aufzunehmen, nicht jeder Stein und Kloß kann eine Perle „und Koralle werden» . . und das Auge seines heiligen Herzens „wurde durch die Strahlen der geheimen Ausstrahlung des Ḥaḍrat „i Kuddūs so erleuchtet, daß von jenem Tage an die Zeichen der „Schönheit und Majestät an seiner erhabenen Haltung so sicht„bar wurden, daß alle Gläubigen es verstanden[1])." Umgekehrt war Ṣubḥi Ezel von nun an und bestärkt durch den Einfluß der Ḳurrat al ʿajn dem Ḥaḍrat i Ḳuddūs in mystischer Liebe zugetan- was besonders bei seiner eigenen Gefangennahme (s. o.) und beim Tode des Ḥaḍrat i Ḳuddūs zutage trat. Er ließ sich alles ge fallen und „ging nur noch in arabischen Gebeten und persischen Ṣūfīversen einher" — Ḥaḍrat i Ḳuddūs hat selbst arabische Gebete verfaßt und Schriften im Stile des Bāb „geoffenbart", die Ṣubḥi Ezel auswendig lernte; Manuskripte derart erwähnt Br. 1892, S. 483ff (mit einigen Proben daraus) — „und so brennend war „ich in der Gemeinschaft und Anflehung meines Geliebten, daß „ich die Fesselung durch den Feind nicht im geringsten achtete und „mich vom Volk (in Āmul) geduldig verfluchen, mit Steinen be„werfen und anspeien ließ." Er konnte jedoch bald darauf heimkehren und sein Begleiter Ḥāddschī von Kāschān schildert, wie sein geistiger Zustand über die ganze Zeit anhielt und viele beeinflußte. Er begann selbst „Verse" und Gebete zu schreiben, ohne noch einen Mahdīanspruch zu erheben. Dies wurde jedoch sofort nach dem kurz darauf erfolgten Tode des Muḥammed ʿAlī anders. „Als er die Nachricht davon erhielt, fiel er drei „Tage lang in ein heftiges Fieber, das sich von der brennenden „Hitze des Feuers der Trennung herschrieb und nach den drei „Tagen erschienen an ihm die Zeichen der Heiligkeit (āthār i

[1]) Vgl. dazu ob. S. 29f. Der klassische Vorgang für solche gegenseitige Beeinflussung von Inspirierten ist im Ṣūfismus das Verhältnis des Dschelāl al dīn Rumī zu Schamsi Tabrīz, vgl. Nicholson, Dīvāni Shamsi Tabrīz Introd. § 5.

„ḳudsī) in seiner (des Ḥaḍrat i Ḳuddūs) gesegneten Form (d. h. „dessen Kräfte und Gaben gingen auf ihn über im Schema der „Wiederkehr, radsch'a s. o. S. 19f.) und das Geheimnis der „Wiederkehr wurde offenbar an ihm[1]). Das geschah im fünften „Jahr der Manifestation der Wahrheit (des Bāb; 1849), sodaß „Dschenāb i Ezel die gesegnete Erde der Ergebung und Ḥaḍrat „i ḏikru'llāh (der Bāb) der Himmel des (Ur) willens (d. h. der Mahdī) wurde." Dennoch scheint Ṣubḥi Ezel erst damals seinen Namen „Morgenglanz der Ewigkeit" vom Bāb erhalten zu haben, der auf Bābs mystische Auslegung eines 'Alī-ḥadīth: „Was ist die Wahrheit?" (ḥaḳḳ = Gott) zurückgeht, die deren fünf Sätze auf die maßgebenden Ereignisse der fünf ersten Jahre des Bāb (1844 bis 1849) deutet und den fünften: „Gott ist ein vom Morgen der Ewigkeit her scheinendes Licht" auf das Aufkommen Ṣubḥi Ezels. Er scheint dem Bāb bis dahin persönlich unbekannt gewesen zu sein, denn es wird nirgends erwähnt, daß er an der Begegnung, die Behā Allāh im Frühjahr 1847 in dem Dorfe Khānliḳ zwischen Kāschān und Ṭeherān mit dem Bāb auf seinem Wege nach Mākū gehabt hat (N. H. S. 217; von dem heutigen Behāismus in Abrede gestellt, vgl. D., Ess. S. 37), beteiligt war. Trotzdem hat ihn der Bāb sofort als die Wiederkehr des Muḥammed 'Alī und den, der nach ihm selbst in die Würde des nuḳṭa einrücken solle, anerkannt. Vermutlich hat ihn dabei wesentlich auch die Jugendlichkeit des Aufsehen erregenden Heiligen bestimmt. Ṣubḥi Ezel war jetzt 19 Jahre alt. 19 ist Bābs heilige Zahl und er selbst hat sich von der Scheichīschule aus auf seine Jugendlichkeit als ein Zeichen des Mahdī berufen (s. o. S. 18). Dazu kommt die innere Verwandtschaft der beiden Naturen. Nach den mißglückten Waffengängen des so ganz anders gearteten Mahdī Muḥammed 'Alī mochte der Bāb sich wieder desto mehr auf sein eigenes beschauliches Mahdīideal zurükgewiesen sehen, und zu einer ihm darin so verwandten Natur wie Ṣubḥi Ezel hingezogen fühlen. Wir sehen ihn nämlich Ṣubḥi Ezel mit Begeisterung als seinen Nachfolger, wenn nicht

[1]) Es ist dies ein Beispiel dafür, daß die Wiederkehr nicht bloß im Rahmen der Wiederkehr eines prophetischen Zyklus gedacht wurde, wie sie z. B. in der Erklärung des Muḥammed 'Alī zu Badascht, er sei die Wiederkehr Muḥammeds selbst — daher auch sein Titel Ḳuddūs, vgl. N. H. S. 359, während sonst meist nur die Wiederkehr Ḥuseins in Anspruch genommen erscheint — zutage tritt. Es war vielmehr ein von den Führern großgezogener bābistischer Volksglaube, daß die Märtyrer dieser Sache nach 40 Tagen wiederkehren (Gobineau S. 193) und von 40 Tagen ist auch hier die Rede (N. H. S. 380.) So rekrutiert sich nicht nur „der Punkt" selbst, sondern auch das begleitende Kollegium der Achtzehn von der ersten zur „zweiten Einheit" (vgl. Gob. S. 329). Zum Ausdruck, s. unt. S. 68 A. 1.

gar als den man juẓhiruhu'llāh begrüßen, indem er selbst bereits mit seinem sicheren Tode rechnen mußte.

Da die weitere Entwicklung hier anknüpft und die Behā'ī die Berichte des Dschānī, mit denen der Ezelībericht des Hascht bihischt (T. N. Note W. Nr. 1) übereinstimmt, hier vor allem gefälscht und die Tatsachen vergewaltigt haben (s. u. S. 75f.), muß hier die ursprüngliche Auffassung der Dinge beim Bāb und seiner Gemeinde eingehender wiedergegeben werden. Hiernach hat sich Ṣubḥi Ezel sogleich bei seiner in dem Dorf Takur bei Nūr erfolgten Erleuchtung mit Briefen an den Bāb gewandt und hat ihn dieser ebenso unmittelbar unter großen Freudenbezeugungen als den ersehnten „Aufgang des selbstleuchtenden Lichtes" begrüßt und anerkannt, daß der logos (kalima i ḏātī „eingeborenes Wort"; ʿakl i fiṭrī „natürliche Vernunft" d. h. die kosmische Vernunft als natürlicher Besitz im Unterschied von der erworbenen (vgl. u. S. 169; „heiliger Geist") in ihm in die Erscheinung getreten sei und sein Wissen daher ein unmittelbares (ladunī vgl. o. S. 29ff.) seine „unwillkürlichen Verse" (ājāt i fiṭrī vgl. o. S. 30) Inspiration (waḥj), Offenbarung (tanzīl) und Erleuchtung (fardāb) seien. Der Bāb sandte sofort von Mākū Ṣubḥi Ezels „Verse" mit diesem Gutachten an die Führer der Sekte und verlieh ihm zahlreiche Ehrennamen, darunter besonders den des „Einen" (waḥīd, gleicher Zahlenwert 28 mit Ṣubḥi Ezel's Eigennamen Jaḥjā und zugleich Bezeichnung des nuḳṭa innerhalb der Einheit der 19 s. o. S. 26), des „zweiten Punktes" (nuḳṭa i ṯānī)[1]) und der Frucht des Bajān" (ṯamara i bajān). Unter dem ersten dieser Namen setzte er ihn in einem feierlichen Schreiben, das Browne von Ṣubḥi Ezel selbst in der Kopie erhalten hat (Br. 1889, S. 997), zu seinem Nachfolger ein: „Dies ist ein Brief von Gott an Gott. Sage: alles entspringt „aus Gott. Sage: alles kehrt zurück zu Gott. Dies ist ein Brief „von ʿAlī Muḥammed (von Schīrāz d. i. dem Bāb), dem ḏikru'llāh „an die Welten, an den, dessen Namen mit dem Namen des Einen „gleichwertig ist, den ḏikru'llāh an die Welten. Sage: alles ent„springt vom Punkt des Bajān. O Name des Einen, halte fest „was im Bajān geoffenbart und befohlen worden ist. Wahrlich, „du bist ein mächtiger Weg der Wahrheit." Aus weiteren Verfügungen des Bāb entnimmt nun Dschānī (N. H. S. 381 ff), daß er — worauf tatsächlich die Benennung Frucht des Bajān führt, neben der jedoch die ausdrückliche Bezeichnung als man juẓhiruhu'llāh fehlt — in Ṣubḥi Ezel den nach seinem Tode als seine Wiederkehr und als Mahdī in Kraft tretenden man juẓhiruhu'llāh erblickt

[1]) Der Ausdruck „zweiter Punkt" ist in Analogie zum „ersten Punkt" gebildet, der wiederum als Analogie zum „ersten Willen" (Urwillen), also emanatistisch zu verstehen ist (s. ob. S. 21 f.).

habe, der zu Bābs Lebzeiten zu dieser Rolle nur als einer latenten berufen worden sei, da zwei nuḳṭa nebeneinander ein Unding sei, Gottes Gnade und die Offenbarung seiner Religion aber auch keine Unterbrechung erleiden dürfe. Hier wird also Ṣubḥi Ezel als der eigentliche Prophet der mit dem Bāb nur angebrochenen neuen Religionsgründung betrachtet. Dschānī beruft sich außer auf das genannte Schreiben auf Bābs Übersendung seiner (19) persönlichen Effekten an Ṣubḥi Ezel (vgl. die sonst übliche Mantelverleihung) und seine Aufträge an ihn, zunächst zu tun, was er ihm gebiete, sobald jedoch der man juẓhiruhu'llāh erscheine, die Religion des Bajān zu abrogieren und die noch ausstehenden acht Kapitel des Bajān zu ergänzen. Da nun der Bāb an andern Orten (ar. baj. Eingang und z. B. II, 3, vgl. Gob. 332) die beiden letzten Maßregeln dem m. j. A. vorbehalten hat, ist Dschānī's Schluß richtig. Ob auch die Voraussetzung, die erwähnten Aufträge, historisch sind, wird sich nie sicher ausmachen lassen. Dschānī's Bericht beweist dagegen sicher, daß diese Auffassung zur Zeit um Bābs Tod die herrschende war. Ebenso ist die Bemerkung in Hascht bihischt zu verstehen, das Schrifttum des Bāb während seiner zwei letzten Jahre habe nur noch auf Ṣubḥi Ezel Bezug gehabt (T. N. S. 354).

2. Die Stellung des Brüderpaares in der bābistischen Urgemeinde 1850 bis 1852 (von Bābs Tod bis zur Vertreibung der Sekte aus Persien).

Dschānī's Bericht erstreckt sich auch noch über diese beiden Jahre und läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß Ṣubḥi Ezel tatsächlich nach dem Tode des Bāb (8. Juli 1850) in dessen Platz einrückte und von der Sekte als ihr unbestrittener Führer anerkannt wurde, wie es das Hascht bihischt für die gesamte Zeit bis zum Hervortreten des Schisma mit Behā Allāh in den sechziger Jahren behauptet (vgl. T. N. Note W, Nr. 1), und auch Gobineau konnte daneben nur beobachten, daß einige Bābī den Geist des Bāb auf die Ḳurrat al-'ajn übergegangen sein ließen (Gob. S. 329).

Was zuerst die äußeren Umstände der Sekte und der beiden Brüder insbesondere betrifft, so tobten sich nach der Hinrichtung des Bāb erst noch die Aufstände in Zendschān, Jezd und Nīrīz aus und floß im gleichen Sommer das Blut der gefeierten „7 Märtyrer" zu Ṭeherān. Im folgenden Jahre (1851) blieb es still und erst das Bābīattentat auf den Schāh vom 16. August 1852 gab wieder Anlaß zu einem Vorgehen gegen die Sekte, das sie mit einem Schlage in Persien niederschlug, nachdem diese Maßregel mit der Hinrichtung des Bāb nicht zum Ziel gekommen war (vgl. die Einzelheiten T. N. Notes B, H, T in Ergänzung zu Gobineau). Die Brüder gingen darauf aus, die Sekte vom Widerstand gegen die Staatsgewalt zurückzuhalten und treten daher nicht hervor. Ṣubḥi Ezel, der unter den Bābī als Ismu'l Ezel

oder Ismu'l Waḥīd ging (vgl. Gob. S. 277), lebte nach seiner eigenen Angabe (T. N. Note W, Nr. 3) ganz wie vorher sommers in Ṭeherān, winters in Nūr, der Propaganda der bābistischen Lehre. Er hatte sich bei der Hinrichtung des Bāb in einem Dorfe bei Teherān aufgehalten und kam in Lebensgefahr erst, als Ende 1851 sein Vetter Mīrzā Āḳā Khān von Nūr erster Minister wurde (s. o. S. 62). Dieser ließ nach dem Attentat auf den Schāh den Ort Nūr (60 Häuser), wo sich Ṣubḥi Ezel damals eben aufhielt, aber noch rechtzeitig in der Verkleidung eines Derwisch entflohen war, aufheben und einen Preis von 1000 tūmāns auf seinen Kopf setzen, „da er sich für den Imām Mahdī erklärt und etwa 1000 Anhänger um sich gesammelt" habe — ein Beweis, daß er auch bei der Regierung als der Führer der Sekte galt. Er entkam über Hamadān und Ḳirmānschāh nach Baghdād. Behā Allāh genoß nach Dschānī's Bericht ebenfalls ein bedeutendes Ansehen in der Sekte, das er nicht nur seiner nahen Verwandtschaft mit Ṣubḥi Ezel, dessen Interessen er energischer, als dieser selbst, zu wahren und zu vertreten suchte, sondern auch seiner eigenen „hohen Stufe" in der Gotteserkenntnis und Darstellung der Gottheit im Sinne des Bābismus (s. o. S. 38f.) verdankte. Ihn finden wir bei dem Gericht über die Sekte vom Jahre 1852 in einer Untersuchungshaft von 4 Monaten, aus der es ihm im Unterschied von namhaften anderen Führern mit Hilfe der russischen Gesandtschaft freizukommen gelang. Es ist für den Unterschied der beiden Naturen sehr bezeichnend, daß Ṣubḥi Ezel sich verkroch, Behā Allāh aber offen auf seinem Recht bestand, seine Freisprechung durchsetzte und in Ehren über die Grenze nach Baghdād eskortiert wurde, wo er mit zwei andern seiner Brüder und mehreren Gläubigen bereits einige Tage vor Ṣubḥi Ezel eintraf. Wie und wann er aus seiner ersten Gefangenschaft im Jahre 1849 loskam, ist dagegen nicht bekannt.

Ausführlicher sind wir von Dschānī über die Beteiligung der Brüder an den internen Bewegungen der Sekte nach dem Tode des Bāb unterrichtet, vgl. N. H. App. II Nr. 13. Daraus geht hervor, daß sich nach Bābs Tod die Ansprüche von Gottbegeisterten auf die Würde des Propheten so häuften, daß sich Ṣubḥi Ezel nur schwer zu helfen wußte. Er selbst war geneigt, diese „Manifestationen" als eine Steigerung seiner eigenen Bedeutung aufzufassen und gewähren zu lassen und Dschānī pflichtet ihm hierin durchaus bei. Sie sahen darin, im Zusammenhang mit der Lehre des Bāb von den den nuḳṭa begleitenden 18 „Buchstaben des Lebendigen" oder „der Einheit", einen Beweis der Geistesmacht und Größe der neuen Religion, den sie mit Genugtuung dem Islām entgegenhielten: „Wir lieben Leute, die (pro„phetische) Ansprüche erheben, wenn sie nur aufrichtig sind. Und „der Beweis der Aufrichtigkeit ist, daß, wer nicht der nuḳṭa,

„sondern nur ein Buchstabe des Lebendigen ist, sich unter das „Joch des nuḳṭa beugt". Das scheint im allgemeinen auch der Fall gewesen zu sein. In einem Bābīgedicht aus dieser Zeit heißt es: „Alle Götter (d. h. Gottbegeisterten) gingen einher in ver„zückter Rede: Ja, Ja[1])! Du bist der König der Götter".[2]) Vollends mußte die Manṣūr Ekstase anerkannt werden, wo immer sie auftrat und Ṣubḥi Ezel verleugnete diese Konsequenz des Systems keineswegs. Seine Anweisung beschränkte sich nur darauf, daß der Überlegene in den Stufen der Darstellung der Gottheit (s. o. S. 39) von dem ihm Unterlegenen auch tatsächlich als sein Herr anerkannt und geliebt werde. An Differenzen und Zusammenstößen fehlte es nämlich nicht. Dschānī erwähnt besonders den Streit zwischen Dschenāb i ʿAẓīm, der die Türe zum Bāb, sowie zu Ṣubḥi Ezel zu sein beanspruchte und von ihnen als solcher anerkannt war und Dschenāb i Baṣīr (s. o. S. 38), der ihm mit demselben Anspruch entgegentrat und selbst den beiden Brüdern gegenüber selbstherrlich auftrat. Behā Allāh wurde mit ihm fertig, indem er ihn zuerst hart anließ und ihm dann seine überlegene Gottheit erschloß, während Ṣubḥi Ezel seinen Anspruch, die Wiederkehr Ḥuseins, des 2. Imām, zu sein, mit den Worten ehrte: „Wir haben dich unter den Menschen (hiezu) erwählt". Die Gemeinde aber ärgerte sich über seinen steigenden Einfluß, da er, wie sein Verehrer Dschānī selbst offen anerkennt, „in Worten und Taten vieles verkehrt machte" („eine Türe, die inwendig Gnade, auswendig aber Qual ist"!) und verstand es nicht, daß Ṣubḥi Ezel, bei dem sie sich über ihn beschwerte, nicht einschritt. An dieser Stelle wird sichtbar, wie sehr beide Teile auf den Erweis der Macht Gottes zugunsten des Mahdī warteten und denselben ohne den Sieg seiner Sache in der Öffentlichkeit nicht

[1]) Das „Ja, ja!" als Antwort auf die Frage Gottes an die Seelen: „Bin ich nicht euer Herr?" Ḳor. 7 v. 171 ist das Stichwort des Bābismus als einer religiösen Erweckungsbewegung, vgl. das zweite der von Browne T. N. Note Q angeführten Gedichte der Ḳurrat al ʿajn. Die Tradition, die dies Zwiegespräch Gottes mit den Seelen der Menschen oder der Gläubigen an ihre Erschaffung anschließt, ist in der ṣūfischen Poesie stets lebendig gewesen, vgl. Br. 1889, S. 917 Anm.

[2]) Gobineau hat noch nicht einmal von diesen Blüten der Menschenvergötterung — die nach einem klassischen Worte Wellhausens bereits die Eigenart der schīʿitischen Frömmigkeit konstituiert — gewußt, als er den Polytheismus des unitarischen Bābismus geißelte (S. 337). Dagegen hat sich seine Vermutung, daß sich die Gestalten im Sinne der altorientalischen Gnosis mit der Zeit ins Mythologische verflüchtigen oder verdichten würden, nicht bewährt. Ist dies doch auch bei einem al Muḳannaʿ, einem al Ḥākim, einem Faḍl Allāh und ähnlichen Figuren aus dem Schīʿitismus nicht geschehen. Über die Deifizierung des pīr im Ṣūfismus vgl. Nicholson, Dīvāni Shamsi Tabrīz, Introd. § 4.

für voll nahmen. Denn die Gemeinde gab sich mit Ṣubḥi Ezel's Bescheid, es sei in dieser Zeit augenscheinlicher Ohnmacht, wo die Sonne der Manifestation noch nicht völlig aus der kleinen Finsternis (s. o. S. 15) hervorgetreten sei, zuzuwarten, welcher der Prätendenten im Rechte sei und welcher nicht (vgl. dazu oben S. 61), auf die Länge nicht zufrieden und griff zur Selbsthilfe (s. u. S. 80). Der Erfolg der zuwartenden Haltung Ṣubḥi Ezel's war nämlich, daß sich die Ansprüche bis zur gänzlichen Anarchie steigerten. Hatte der jugendliche Zuckerbäcker Dabīḥ im Jahre 1851 die Reihe noch bloß als ein Aufsehen erregender und Anhang sammelnder Gottbegeisterter eröffnet (s. o. S. 39), so waren ihm die Konkurrenten in der Würde des Bāb und wiedergekehrten Ḥusein — so z. B. auch der 1852 hingerichtete Ḥusein von Mīlān — gefolgt und nach dem Bericht von Haschtbihischt (T. N. Note W, Nr. 2) traten schließlich direkte Rivalen Ṣubḥi Ezel's mit dem Anspruch hervor, der man juẓhiruhu'llāh, die Frucht des Bajān, der König der Könige des Bajān zu sein. So Mīrzā ʿAbdullāh gen. Ghaughā (= Streit), Sejjid Ḥusein von Iṣfahān gen. Gurnī (Gob. S. 278), der 40 Anhänger hatte und die Brüder noch in Baghdād mit Briefen verfolgte, Nabīl von Zarand, der spätere Chronist des Behā (s. o. S. 62) und beliebte Bābīdichter und Mīrzā Asadullāh von Tabrīz gen. Dejjān (Richter), über den noch weiter zu berichten sein wird. Es ist jedoch nicht ersichtlich, wieweit diese Prätendenten in die Zeit vor dem Sommer 1852 zurückreichen und inwieweit sie den Brüdern erst in Baghdād zu schaffen gemacht haben. Hier war es, wo es Behā Allāh unter schweren Kämpfen gelang, zuerst im Namen seines Bruders Ordnung zu schaffen und sich dann langsam, aber sicher selbst an dessen Stelle zu schieben.

Zweiter Teil.

Die Bābī unter Behā Allāh in Baghdād und Adrianopel (1852—1868).

Ein kurzer Bericht über diese Periode und zugleich der einzige Bericht von dritter Seite liegt in dem Artikel „Bābismus" in Buṭrus al Bistānī's arabischer Enzyklopädie Dā'iratu l-maʿārif (Beirūt 1881) V, 26—28 vor (Br. 1889, S. 506 A. u. S. 942 f.). Er sei der Übersichtlichkeit wegen vorangestellt: „... Dieser Mann (der Bāb) hatte nun in „einigen seiner Schriften angedeutet, daß der, der ihm nach seinem „Tode nachfolgen solle, ein junger Mann unter seinen Schülern „namens Jaḥjā gen. Ṣubḥi Ezel sei. Und als die Verfolgungen des „Schāh über sie hereinbrachen und sie an allen Orten blutig nieder-

„geschlagen wurden, flohen viele von ihnen nach Baghdād auf „türkisches Gebiet [1852]. Und unter denen, die Persien verließen, „war Jaḥjā Ṣubḥi Ezel und sein älterer Bruder Mīrzā Ḥusein ʿAlī „gen. Behā. Und Ṣubḥi Ezel verbarg sich vor der Öffentlichkeit „auf Befehl seines Bruders und sein Bruder gab vor, Ṣubḥi Ezel „sei gegenwärtig unter dem Volk, aber unsichtbar, da ihre Augen „nicht geschickt seien, ihn anzublicken. Und als es dahin kam, „daß der türkische und der persische Staat übereinkamen, sie aus „Baghdād zu verbannen [1864] und die Regierung sie nach Adria- „nopel verbrachte, trat Ṣubḥi Ezel hervor und zeigte sich der „Öffentlichkeit, indem er von seiner Vollmacht als Stellvertreter „(des Bāb) Gebrauch machte und die Leute zu der Religion seines „Meisters, des Sejjid ʿAlī (Muḥammed, des Bāb) einlud. Und sein „Bruder wurde eifersüchtig auf ihn, verwarf ihn und behauptete, „er sei der Antichrist So kam es zu einem Schisma zwischen „ihnen und ihre Anhänger spalteten sich in zwei Parteien, die eine „folgte Ṣubḥi Ezel, die andere dem Behā. Die ersteren heißen „Ezelī, die letzteren Behāʾī, während Bābī ein gemeinsamer Name „für beide ist. Und nach einer Weile bemerkte die türkische Re- „gierung üble Anschläge bei ihnen und entdeckte Unheil unter „ihnen und verbannte daher Ṣubḥi Ezel auf die Insel Cypern, wo „er starb [Irrtum] und Behā nach ʿAkkā, wo er noch ist, samt „einer Anzahl seiner Anhänger [1868]."

Der Bericht stimmt mit den Erhebungen, die Browne bei den Bābī in Persien, auf Cypern und in ʿAkkā gemacht hat. Dagegen gehen über die Einzelheiten die Angaben der Ezelī und Behāʾī, auf die wir uns bis auf weiteres allein angewiesen sehen und auch nach Erschließung offizieller Quellen doch im wesentlichen angewiesen bleiben würden, häufig auseinander. An schriftlichen Quellen kommt von Seite der Behāʾī das maḳāla i schachṣi sajjāḥ (T. N.) des ʿAbbās Efendī (s. o. S. 3f.) und der Bericht seiner Schwester Behīa Khānum an Phelps (s. o. S. 6), von Seite der Ezelī das Hascht bihischt des Scheich Aḥmed von Kirmān (s. o. S. 4) in Betracht. Vor allem aber sind die Schriften des Behā Allāh selbst zu prüfen.

I. Behā Allāh und die Bābīkolonie zu Baghdād (1852—1864).

1. Die äußeren Umstände und Ereignisse der zwölf Jahre, die die maßgebende Gruppe der Bābī in Baghdād zubrachte, sind wenig bekannt. Während eine andere Truppe von Bābī über die östliche Grenze nach ʿAschḳābād in russisch Turkestan in die Verbannung ging und sich dort zu einer blühenden, aber isolierten Kolonie entwickelte (vgl. Dreyfus, Une institution béhaïe etc.), war die Bābīkolonie in Baghdād von hervorragender Bedeutung für die ganze Sekte. Einmal hatte sie Ṣubḥi Ezel, das Haupt der

ganzen Sekte und Behā Allāh, seinen energischen Bruder und Gehilfen unter sich und stellte somit das Hauptquartier dar, dem die Leitung der Sekte in Persien zustand, soweit eine solche bei der staatlichen Unterdrückung und der inneren Anarchie der Bābī möglich war. Und sodann stand sie in Baghdād mitten im Strom des persischen Schī'itismus, der zwischen Persien und den im 'Irāḳ 'Arabī gelegenen Wallfahrtsorten (s. o. S. 10) hin und her flutet. Diese liegen z. T. in nächster Nähe von Baghdād und waren schon die Zentren der Scheichībewegung. Baghdād selbst hat unter 150 000 Muhammedanern (Einw. im ganzen 200 000) eine Majorität von 90 000 Schī'iten und gerade in letzter Zeit ist ein starker Zuzug von solchen zu beobachten. Die Anzahl der persischen Schutzbefohlenen, die hier wie die zahlreichen Araber und Fremden aus aller Welt türkische Untertanen sind, beträgt in Baghdād einschl. der in al Kāẓimein ansässigen mindestens 10 000 (v. Oppenheim, vom Mittelmeer zum Persischen Golf II S. 239). Neben den Christen und Juden, die in Baghdād zahlreich sind, ist hier auch die Heimat der theosophischen Bruderschaft der Ḳādirijje, die heutzutage zu Hunderttausenden über den vorderen Orient, spez. Syrien und Nordafrika und bis nach Indien verbreitet ist und an der Grabmoschee ihres Stifters Scheich 'Abd el Ḳādir el Dschīlāni zu Baghdād ihr geistliches Oberhaupt lokalisiert hat, dessen Segen der Zielpunkt ihrer Wallfahrten ist (ebenda S. 242 f.). So konnte es für die Bābī keinen günstigeren Ort ihrer Zuflucht und ihrer Propaganda zugleich geben als Baghdād. Tatsächlich gelang es Behā Allāh auch von hier aus, die Sekte zusammenzuhalten und ihr zugleich einen erweiterten Gesichtskreis und einen neuen weltweiten Beruf zu eröffnen. Seine hohe Abkunft und seine theosophische Virtuosität brachte ihn ebenso bei den Behörden und den 'Ulemā beider Bekenntnisse des Islāms, wie bei den verwandten Sekten und fremden Religionsbekennern, mit denen er gleich freundschaftlich verkehrte, zu einem Ansehen, das wiederum seiner Kolonie und ganzen Sekte zugute kam, während Ṣubḥi Ezel sich gänzlich zurückzog, um desto mehr das Ansehen eines hohen Heiligen zu genießen.

Die Stärke der Bābīkolonie in Baghdād ist nicht zu eruieren. Die Zahl der Bābī, die seit 1864 über Konstantinopel nach Adrianopel verbracht wurde, belief sich nach Phelps (S. 31) auf 75. Doch ist anzunehmen, daß dies nur der feste Kern der Exulantengemeinde von Baghdād war. Da sich Ṣubḥi Ezel ängstlich von der Öffentlichkeit zurückzog (vgl. ob. S. 70 f.), hing alles an Behā, der nun unter dem Widerspruch einer Gegenpartei, aber unter Deckung Ṣubḥi Ezel's gegen die allgemeine Anarchie in der Sekte ankämpfte und erst als er ihrer Meister geworden war, im Bewußtsein seiner Leistungen und seiner tatsächlichen Stellung in einen

Antagonismus mit seinem Bruder trat. Gerade über jene Kämpfe des Behā schweigt die Geschichte, wir sehen nur die Erfolge. Eine zerstreute Notiz (T. N. S. 82ff.) ist immerhin lehrreich: Behā Allāh will in Baghdād alle möglichen, nicht näher bezeichneten Geheimbünde, welche Fühlung mit der verbannten Sekte suchten und staatsgefährliche Absichten vertraten, ja sogar eine Verschwörung gegen den Schāh, zu der ihn einige Glieder der persischen Königsfamilie selbst und „Beamte fremder Regierungen im 'Irāḳ" gewinnen wollten, zurückgewiesen haben. Tatsächlich verhielt sich die Sekte unter seiner Leitung und auf seine ausdrückliche Anweisung hin durchaus loyal und wurde nicht einmal um Aufhebung des Exils beim Schāh vorstellig (vgl. Behā's Brief an den Schāh vom Jahre 1868, T. N. S. 110). Der persische Gesandte in Baghdād hatte die Sorge der Regierung in Ṭeherān, die Bābī könnten so nahe über der Grenze und bei den großen schī'itischen Wallfahrtsorten eine neue Umsturzbewegung vorbereiten, stets beschwichtigen können und Behā selbst führt die Versetzung aus Baghdād im Jahre 1864 auf persönliche Schikanen des ihm verwandten Nachfolgers jenes Gesandten, Buzurg Khān von Ḳazwīn, zurück und diese wieder auf ihre Rivalität in einer Frauensache. Der neue Gesandte machte zuerst die Scheichī zum dschihād gegen die Bābī mobil und als die türkische Regierung dies verhinderte und ein Scheichīhaupt selbst dagegen Einspruch erhob, veranlaßte er den hohen Klerus von Kerbelā und Nedschef, beim Schāh gegen den steigenden Einfluß der Bābī vorstellig zu werden, worauf die Verständigung mit der Pforte erfolgte, sie von der Nähe der persischen Grenze möglichst weit zu entfernen (T. N. S. 84ff.), und dies in einer für die Bābī schonenden Weise durchgeführt wurde.

2. Noch schwieriger gestaltet sich die Untersuchung der inneren Geschichte der Bābīkolonie in Baghdād, die sich mit der Frage nach der Entwicklung der Ansprüche und des Bewußtseins des Behā Allāh von seiner eigenen prophetischen Mission deckt. Die eigenen Angaben innerhalb der Partei der Behā'ī weisen hier Schwankungen auf, indem sie das Hervortreten des Behā bald ganz in den Anfang der Baghdāder Periode, „das Jahr 69" (1269/1852/3), bald an ihr Ende und bald überhaupt erst nach Adrianopel verlegen. Das letztere ist auch neben den ersteren Aussagen die allgemeine Überlieferung, für die Nabīl Stanze 10 der einfachste Beleg ist (s. u. S. 92). Es gilt zu untersuchen, was von jenen anderen Angaben zu halten ist.

Die bābistische Geschichtschreibung der Behā'ī der achtziger Jahre erweckt von vornherein ein starkes Mißtrauen gegen die Aussagen von einer Deklaration des Behā Allāh in Baghdād, da ihre Geschichtskonstruktion ad maiorem gloriam des Behā nachgewiesen ist. Das tārīch i dschadīd (s. S. 4) merzt

aus Dschānī's Geschichte des Bāb nicht nur die Feindseligkeiten des Urbābismus gegen alle Nichtbābī und gegen den Staat aus, sondern auch seinen Glauben an das Chalifat des Ṣubḥī Ezel und die Nachrichten über die Wirren in der Urgemeinde und schließt mit dem Attentat von 1850 und einer offenen Verurteilung desselben. Das maḳāla i schachṣi sajjāḥ (s. o. S. 3) behandelt in seinem mittleren Teil (S. 57—101) das Leben des Behā von seiner Jugend bis zur Verhaftung in Adrianopel in der Weise, daß es Behās prophetische Würde bis in die Tage des Bāb zurückdatiert und Ṣubḥi Ezel ganz bei Seite schiebt. Dem Behā hat hienach der Bāb Ring und Schreibutensilien als Abzeichen der Nachfolgerschaft übergeben (vgl. ob. S. 69) samt einem Talisman von 360 Derivata des Stammes behā im fünfeckigen Stern geschrieben (T. N. S. 42); Behā hat im Einverständnis mit dem Bāb und der Gemeinde Ṣubḥi Ezel als seinen Strohmann vorgeschoben, um die Aufmerksamkeit der Gegner von sich und dem Bāb abzulenken; sein Diktat waren Ṣubḥi Ezel's Briefe an den Bāb und seine „Verse" überhaupt; kurz Ṣubḥi Ezel war nur Behā's „Schleier" (T. N. S. 62 f.; vgl. ob. S. 14). Dann weiter: in Baghdād enthüllte Behā sofort im Jahre 1269 („69" oder auch einfach „9"), auf das der Bāb den man juẓhiruhu'llāh verheißen habe (ar. baj. VI, 15 Gob. S. 507), seine Würde und „machte das verborgene Geheimnis unter allen innerhalb und außerhalb der Sekte kund" (T. N. S. 63). Ja die Erklärung von Adrianopel wird überhaupt verschwiegen und nur erwähnt, Behā habe dort Ṣubḥi Ezel an seine Rolle als seines Strohmannes erinnern und von sich stoßen müssen, da er darüber hinausgestrebt habe (T. N. S. 93 f.). — Browne bemerkt hiezu (1892, S. 306): „Der Verfasser ('Abbās Efendī) schrieb unter Behās unmittelbarer Sanktion und hatte alle Mittel zur Hand, die Tatsachen festzustellen, muß also wissentlich und vorsätzlich die Manifestation des Behā zurückdatiert haben." Übrigens scheint dieser dreiste Versuch, die ursprüngliche Priorität des Ṣubḥi Ezel und die Deklaration des Behā in Adrianopel umzudeuten und absichtlich die ganze Geschichte der Sekte zu fälschen, von den Behā'ī wieder aufgegeben zu sein. Nicolas z. B. gibt ausdrücklich der Wahrheit die Ehre und will Ṣubḥi Ezel's historische Priorität nicht geleugnet sehen (Bey. Ar. S. 52 A. 4).

Da nun aber Behā Allāh selbst gelegentlich „das Jahr 9" als Datum seiner Manifestation angibt (z. B. D. II S. 43), so muß doch erwogen werden, ob die Periode zu Baghdād nicht doch von Anfang an unter irgend einer Art von Deklaration des Behā gestanden hat oder ob jene Aussage anders zu verstehen ist. Eine so frühe Deklaration ist nun tatsächlich durch das Kitāb el iḳān ausgeschlossen, wo Behā um das Jahr 1274/1857/8 (s. u.) erklärt (ed. 'Alī Ḳulı Khān S. 179): „Hoffen wir, daß das Volk

„des Bajān den Wahren erkennen wird unter allen andern. Aber „zur Zeit ist ein Geruch der Eifersucht verbreitet, wie seit An„fang der Welt nicht. Es hat sich eine Gruppe gegen mich ver„schworen und das Banner des Streites entrollt [vgl. unt. S. 80]. „Ich stehe in einem wahren Kugelregen, obgleich ich mich nicht „gerühmt noch über jemand erhoben habe." Browne übersetzt die letzten entscheidenden Worte nach seinem Text (1892, S. 305): „I never sought precedence over any one in any matter." Zugleich gibt nun das Īḳān Anhaltspunkte für das richtige Verständnis der Aussage von einer Manifestation im Jahre 9 an die Hand. Wenn Behā hier von einer „Leuchte Gottes" spricht „deren Herold „der Bāb war und die euch hinweist auf eine Sache, die sichtbar „ist im Geheimen unter dem Schatten des Lichts im ʿIrāḳ" (ed. ʿAlī Ḳulī Khān 105, ed. D. 120) und bei den Propheten unterscheidet zwischen ihrer offenkundig gewordenen Messiaswürde, dem „Stand des Thrones" und der Latenz derselben, dem „Stand der Verhüllung Gottes" (ed. ʿAlī Ḳulī Khān 126), so scheint er anzudeuten, daß er sich bereits seiner Mission bewußt ist, sie aber noch geheimhält. In dieselbe Richtung weist sein Aufruf an die Gemeinde, sich zu der bevorstehenden Offenbarung des man juẓhiruhu'llāh richtig zu stellen und seine Rede von einem „Antichristen, von dem man bereits sieht, daß ihn das Volk für sehr fromm hält und ihm meint gehorchen zu müssen" (ed. ʿAlī Ḳulī Khān 178, ed. D. 203). Ob er damit bereits das Schisma mit Ṣubḥi Ezel vorbereitet? Jene Unterscheidung einer geheimen und einer öffentlichen Messiaswürde involviert jedoch noch nicht einmal das Vorhandensein eines messianischen Bewußtseins für die erstere. Es kann sich auch nur um die potentielle oder unbewußt latente prophetische Würde handeln, die der Bābismus den Propheten von Ewigkeit her und von ihrer Kindheit an zuschreibt (s. u. S. 169).[1]) In diesem Sinn nennt z. B. auch Nabīl die Geburt oder das erste

[1]) Wenn Behā den Übergang vom potentiellen zum aktuellen Stand des Propheten als ein Erwachen und eine Erleuchtung bezeichnet (so im lauḥ i sulṭān T. N. S. 107 und in dessen arabischer Einleitung T. N. Note X; vgl. u. S. 102) — eine deutliche Parallele zum Buddhismus, wo Buddha der Erwachte oder Erleuchtete ist —, so erklärt ʿAbbās Efendī diese Stelle ausdrücklich dahin, daß das Erwachen der Manifestationen Gottes (z. B. Christi bei der Jordantaufe) nur bedeute, daß sie vom Schweigen zum Reden berufen werden (Leç. N. 38). Vgl. dazu die ismāʿīlitische Unterscheidung des religionsstiftenden Propheten als nāṭiḳ (Sprecher) von seinen (7) Nachfolgern, den Helfern als den ṣāmit (Schweigern), de Sacy a. a. O. CIII und die von den Behāʾī sich zu eigen gemachte Vorstellung der Ṣūfī von ihren Heiligen als „stillschweigender Manifestationen in den Zwischenräumen" sc. zwischen dem Auftreten religionsstiftender Propheten (Br. A Year a. the Pers. S. 327).

Hereintreten des Behā in die Kreise des Bābismus eine Manifestation des Herrn und sagt von seinem Auftreten in Badascht: „Die Welt wurde leuchtend vom Glanze seines Angesichts.“ So mag sich auch Behā's eigene Aussage über das Jahr 9 als eine Redewendung von seiner späteren Bedeutung aus erklären, wenn er z. B. in der Sūra i haikal (s. u.) sagt: „Als das Himmelslicht am Himmel des ʿIrāḳ (d. h. in Baghdād) aufging“ (Br. 1892, S. 304). Freilich ist wahrscheinlicher, daß Behā sich entweder nachträglich oder wirklich an gewisse Weissagungen des Bāb angeschlossen hat, die die Manifestation des Propheten der Endzeit mit den mystischen Zahlen 9 und 19 in Verbindung gebracht haben. Wir sahen, daß das Jahr „9“ (1852) auch sonst zahlreiche Prätendenten dieser Würde auf den Plan gestellt hat und andererseits setzen die Behā'ī (und Behā selbst) auch in das Jahr 1280/1863/4 („das Jahr 80“) das sie als das 19te Jahr nach „dem Jahre 60“ (1260/1844 Bābs Auftreten) bezeichnen, eine „Manifestation“ des Behā „in Rezwān“ (Garten), dem Landgut, auf dem sich die Karawane vor der Abreise aus Baghdād sammelte (lauḥ i ʿālam ed. ʿAlī Ḳulī Khān S. 28; D., Essai S. 49ff.; Phelps S. 30). Die Behā'ī denken dabei an geheime Erklärungen des Behā Allāh an seine nächsten Vertrauten, wie wir sie in Matth. 16 in der Eröffnung Jesu an seine Jünger haben. Das Schweigegebot ist hier und dort dasselbe. Im einzelnen schwankt die Überlieferung bedenklich. Während Behīa Khānum nur von einer geheimen Erklärung an ʿAbbās Efendī und 4 weitere Vertraute in Rezwān (also 1863/4) und von keiner früheren weiß (Phelps S. 30) legt Dreyfus (Essai S. 42) diese geheime Erklärung an den Anfang der Baghdāder Periode und macht die Erklärung in Rezwān zu einer öffentlichen, die er in glühenden Farben auszumalen weiß. Die Programmrede an die Exulanten, die er dabei Behā in den Mund legt, spinnt er aus einer Stelle im Kitāb aḳdas (ed. Bombay S. 28): „Gott hat das Gebot der Unreinheit aller Dinge „und der fremden Völker zurückgezogen. Jedes Ding ist beim „ersten Auftreten von Rezwān, wo wir uns vor aller Welt verklärt „haben, in das Meer der Reinheit getaucht worden.“ Da rezwān zugleich ein Ausdruck für Paradies ist und dieses wiederum eine Bezeichnung des Propheten, so könnte der Satz auch in anderem als geographischem Sinne verstanden werden. Aber es besteht die Tatsache, daß die Behā'ī alljährlich ein rezwān-Fest von 12tägiger Dauer zur Erinnerung an jene 12 Tage vor dem Aufbruch aus Baghdād feiern (Leç. S. 66 Anm. CMJ 1898, S. 648). Daraus geht freilich nur hervor, daß der Auszug in demselben Sinne, wie Israels Auszug aus Ägypten und das ihm entsprechende Passafest, in seiner historischen Bedeutung für die neue Offenbarung gewürdigt wird, ohne daß er mit einer Deklaration des Behā verbunden gedacht sein müßte. Immerhin ist eine solche

auch neben der von Adrianopel denkbar, da sie sich nur an die Exulanten selbst und zwar in Abwesenheit Ṣubḥi Ezel's (s. o.) richten würde. Wie stark dagegen der abweichende Bericht der Behīa Khānum in die Wagschale gelegt werden darf, bleibt zweifelhaft. Jedenfalls aber steht Dreyfus mit seiner geheimen Erklärung des Behā vom Jahre 1852 bis auf weiteres allein. Unter diesen Umständen muß damit gerechnet werden, daß die beiden mehr oder weniger geheimen Erklärungen des Bāb im Jahre 9 und im Jahre 19, also am Anfang und Ende der Baghdāder Periode, künstliche Konstruktionen sind.

Die Hauptfrage, ob Behā Allāh in Baghdād von Anfang an bewußt auf die Verdrängung Ṣubḥi Ezel's ausgegangen ist und die Reibungen in der Sekte hiedurch bedingt waren oder nicht, kann ohnehin nicht sicher entschieden werden. Wir sind hier ausschließlich auf unsere Ezelīquelle Hascht bihischt angewiesen, deren Mitteilungen jedoch widerlegt werden müßten, ehe man ihnen den Glauben, den ihnen Browne schenkt, versagt. Er hat sie in T. N. Note W, S. 354 ff in der Übersetzung gegeben. Hienach ist Ṣubḥi Ezel zehn Jahre lang nach dem Tod des Bāb das anerkannte Haupt der Sekte gewesen. Das würde somit auf die zweite Hälfte der Baghdādperiode als die Zeit deuten, wo Behā ihm diese Stellung streitig zu machen anfing (1860). Zugleich wird gesagt, er sei hiezu von Anfang an entschlossen gewesen: „Als nun Mīrzā Ḥusein ʿAlī diese Unordnung in der Sekte „sah (s. u.), entschloß er sich, denselben Anspruch geltend zu machen „(wie die S. 72 Erwähnten) in dem Gedanken, daß er von der „hervorragenden Stellung aus, die er schon lange als tatsächlicher Leiter der Dinge innehatte, bessere Aussichten als die „andern Prätendenten habe. Hierin ermutige ihn stark Āḳā „Dschān von Kāschān (der spätere Sekretär des Behā Allāh). „Nach und nach nahm sein Entschluß bestimmtere Form an „und er ging damit um, wie er diejenigen Bābī, die ihm voraussichtlich entgegentreten würden, unschädlich machen könne. „Um diese Zeit . . wurden die Bābī nach Konstantinopel zitiert." Der Bericht gibt noch weitere Details über die Sache. „Da Ṣubḥi „Ezel sich in eine nur für wenige Auserwählte zugängliche Abgeschlossenheit zurückzog — vgl. dazu ibid. S. 355: „Behā und die „andern Bābī in Baghdād sammelten sich um dies sehr mächtige „Licht, das nach Instruktionen, die es vom Ḥaḍrat i Nuḳṭa i Bajān „(dem Bāb) erhalten hatte, seine Tage und Nächte hinter den „Vorhängen der Abgeschlossenheit von den Gläubigen und anderen „zubrachte" —, sah sein älterer Bruder Mīrzā Ḥusein ʿAlī die „eigentliche Leitung der Dinge in seinen Händen. Er war nun „ein Mann, der von Jugend auf mit Leuten aus allen Klassen „verkehrt und sich dadurch eine gewisse Weite der Gesinnung

„(wusʿat i maschrab) und religiöse Geschmeidigkeit (rachāwat i „maḏhab) erworben hatte, welche Leute von gleicher Gesinnung, „denen eine gewisse Lockerung des gestrengen Gesetzes des Bajān „nicht unwillkommen war, zu ihm hinzog. Als nun einige von „der alten Schule der Bābī, wie Mullā Muḥammed Dschaʿfar von „Nirāḳ, Mullā Radschab ʿAlī gen. Ḳahīr, Ḥāddschī Sejjid Muḥammed „von Iṣfāhan (s. u. S. 92f.), Ḥāddschī Sejjid Dschāvād von Kerbelā, „Ḥāddschī Mīrzā Aḥmed gen. Kātib, der Oberaufseher am hl. Grab „von Ḳum, Ḥāddschī Mīrzā Muḥammed Riẓā und andere, diese Ab„sichten auf Neuerung und Erweichung bemerkten, widersetzten „sie sich Mīrzā Ḥusein ʿAlī so entschieden, daß er Baghdād in der „Wut verließ und nach Suleimanje in Kurdistān ging (1853/4—55/6 „vgl. Nabīl, Stanze 6), bis Ṣubḥi Ezel ihm schrieb, er möge doch „zurückkehren." (S. 356f.). Hier schließt nun der vorhin erwähnte Passus an, in dem die Unordnung in der Gemeinde, die Behā's Rückkehr zur Notwendigkeit machte, mit der Anarchie gleichgesetzt wird, die durch die Rivalität zahlreicher Prätendenten der obersten Autorität in der Gemeinde, wie wir sie bereits in Dschānī's Bericht kennen lernten, entstand und die in Behā den Entschluß zeitigte, ihr seinerzeit denselben Anspruch entgegenzusetzen, wenn er erst die Ordnung wieder hergestellt habe. Browne macht auf die Unstimmigkeit aufmerksam, daß der Bericht unter den damaligen Prätendenten der Würde des man juẓhiruhu'llāh auch Ḥusein von Mīlān genannt wird, der bereis im Jahr 1852 ein Opfer der Exekution vom 15. September geworden war. (S. 357 Anm. 3). Abgesehen hiervon dürfte der Bericht, daß es das Fortdauern dieser Pfingstbewegung im Bābismus war, wodurch Behā in Baghdād zugleich notwendig wurde und hoch kam, bei seiner inneren Wahrscheinlichkeit Glauben verdienen. Es war der vom Bāb dem Ṣubḥi Ezel zum Sekretär beigegebene Mīrzā Asadu'llāh von Tabrīz gen. Dejjān (Richter) oder „Judas Ischariot des Volkes des Bajān", der mit jenem Anspruch um diese Zeit (1853/4) die Sekte am meisten erschütterte. Er wurde nach Gobineau (S. 277f.) in ʿArabistān (= Chūzistān), wo er eine Partei für sich sammeln wollte, von Bābīhand ergriffen und im Schaṭṭ al-ʿArab ertränkt. Hier wird nun berichtet, es sei Behā Allāh gewesen, der nach erregter Auseinandersetzung mit ihm seinem Diener Mīrzā Muḥammed von Māzanderān Auftrag gegeben habe, ihn zu erschlagen (S. 357). Die Bewegung erscheint erst hier auf ihrem Höhepunkt angelangt: „Es kam soweit, daß jedermann beim Erwachen am frühen Morgen seinen Leib mit diesem Anspruch zierte" (S. 358). Auch Behā selbst sagt im kitāb el īḳān (D. 207, ʿAlī Ḳulī Khān 181), daß die 2 Jahre nach der ihm von Ṣubḥi Ezel befohlenen Rückkehr aus Kurdistān, „Jahre großen Streits" waren, in dem er völlig allein gestanden sei bezw. noch stehe.

So ist angesichts dieses dürftigen Materials nicht auszumachen, wie sich in Baghdād Behā's organisatorische Kämpfe mit dem Kampf um eine liberalere Gestaltung des Bābismus verschlungen haben. Wir sehen nur, daß er es im Laufe dieser zwölf Jahre dahin gebracht hat, daß er nach dem Abzug aus Baghdād die neue Krisis, die mit der Überführung des Hauptquartiers der Sekte in das weitentfernte Adrianopel über den Bābismus hereinbrach, mit Erfolg dazu benutzen konnte, mit einer eigenen Mission an seine Spitze zu treten und im Besitz der vielumstrittenen Autorität des man juẓhiruhu'llāh die Sekte in neue Bahnen zu leiten.

3. Die Schriften des Behā Allāh aus der Baghdāder Periode geben uns Aufschluß über seine Verkündigung unter dem Supremat Ṣubḥi Ezel's und vor dem Auftreten in eigener Autorität. Es ist im wesentlichen Ṣūfismus, was er predigt, aber überall mit jenem ausdrücklichen Antagonismus des Positiven einer geschichtlichen Religion gegen das Geschichtslose der Mystik, wie wir ihn beim Urbābismus zu konstatieren hatten und ihn Behā später im Kitāb aḳdas so scharf wie möglich formuliert hat: „Es „gibt Leute, die das innere und innerste Geheimnis von sich aus „zu kennen beanspruchen. Sage: O Lügner! Bei Gott! was du „hast, sind nur Hülsen, die wir euch lassen, wie Knochen, die man „den Hunden läßt" (Br. 1889, S. 883[1]). Der Bābismus tritt bei Behā mit dem Anspruch auf, die Person des einen Gnadenmittlers oder Imām Mahdī zu bringen, ohne den keine Gottesgemeinschaft d. i. Gotteserkenntnis oder, „Gewißheit" (īḳān) möglich ist. Schon kündigt sich auch Behā selbst neben dem Bāb in dieser Eigenschaft an, wenn auch noch erst andeutungsweise.

a. Das Haft vādī (7 Täler; D. I S. 11ff; engl.: ʿAlī Ḳulī Khān, Chicago 1906) ist diejenige Schrift Behā's, die den reinen Ṣūfismus am deutlichsten erkennen läßt. Sie stammt aus Baghdād und richtet sich an den Ṣūfī Scheich ʿAbdul Raḥmān als Antwort auf dessen Schreiben. Behā bittet ihn, sich in seiner verzweifelten Lage zu ihm zu bekennen und ihm beizustehen. Die Schrift lehnt sich unzweideutig an das klassische Haft vādī des Farīd-uddīn an, jener Einleitung zu den „Vögelgesprächen" dieses ṣūfischen Klassikers des 12. Jahrhunderts. Wie dort (vgl. Geiger und Kuhn, Grundriß der iranischen Philologie II S. 285) sind es die 7 Stationen des unablässigen „Suchens" nach dem Unendlichen — die allen Verstand verzehrende „Liebe", die mystische „Erkenntnis", die „Selbstgenügsamkeit" in der Loslösung von beiden Welten, das

[1]) Vgl. dazu Br., A Year a. the Persians S. 325ff: Die Bābī unterscheiden die ṣūfischen Klassiker und ihre eigenen Inspirierten (s. o. S. 38 Anm. 1) als „stille Manifestationen" vom Propheten gleicher Art, der einen Anspruch (iddiʿā) laut werden läßt und geltend macht. Vgl. dazu o. S. 30 u. u. S. 127.

Innewerden der „Einheit“ (tauḥīd s. o. S. 23; 33), die das Selbstbewußtsein aufhebende „Betäubung“ und endlich die Gottesbedürftigkeit und das gänzliche Aufgehen im Absoluten oder die „Selbstvernichtung“ (fanā) — die als der Heilsweg gepriesen werden, indem nur die Selbstgenügsamkeit hinter statt vor die Hauptstation der Einheit zu stehen kommt. Einer Erörterung dieser Stationen bedarf es hier nicht. Dagegen ist das Besondere der Schrift zu beachten. Behā redet nicht mit Namennennung vom Bāb, aber von der erschienenen Offenbarung des Imām Mahdī und läßt keinen Zweifel, daß er dabei sich selbst als solchen denkt. Der Anspruch, ein „Vollkommener“ und ein „Baum der Wahrheit“ zu sein, wie ihn jeder ṣūfische pīr erhebt, erscheint hier als ein Besonderes: „Obgleich die Güte des „Einen (= der „logos s. o. S. 28) ununterbrochen ausströmt, so ist doch jedem „Zeitalter ein bestimmtes Maß und eine bestimmte Gabe zuge„dacht. Es regnet nur im Frühjahr, andere Jahreszeiten sind von „dieser Gnadengabe ausgeschlossen. Wie herrlich, daß der Ge„liebte, der wahrhaftige Eine, offenbar geworden ist wie die Sonne „und an seiner Schönheit keine Schleier sind, als nur das Licht „(s. o. S. 32) . . Ja er ist nur verhüllt durch die Stärke der „Lichterscheinung und verborgen durch die Hitze der Ausstrahlung“. Nur „schade, daß er in eine Stadt von Blinden gekommen ist“ (ʿAlī Ḳulī Khān S. 49f.), weshalb er die volle Wahrheit bis auf weiteres noch für sich behalte (S. 37f. 53). Behā macht Anspruch auf die prophetische Inspiration des ʿilm i ladunī (s. o. S. 30f.), das er in Gegensatz gegen das ṣūfische Schulwissen stellt, von dem er Proben gibt, um zu zeigen, daß es in jenem eingeschlossen sei (S. 34). Die Einleitung stellt den logos mit dem Mahdī gleich und nennt diesen unter Beiziehung der Tradition: „Erkenntnis ist ein Punkt, den die Unwissenden vielfältig gemacht haben“ (s. o. S. 21) den Nuḳṭa (S. 32). Er deutet an, daß er als solcher berufen sei, die Vielheit in die Einheit zurückzuführen (S. 22ff.), den in den Menschenherzen hilflos eingeschlossenen „Strahl aus Gott“ zu befreien (S. 31; 37) und so die Welt in die göttliche Einheit des Absoluten zu versetzen. Dieser Vollzug der „Rückkehr“ im Sinn des: „Wahrlich, wir sind von Gott und zu ihm kehren wir zurück“ wird als Aufhebung der Illusion der Realität der raumzeitlichen Welt der Vielheit neben dem Absoluten als dem einzigen Wirklichen gedacht und als die spezifische Aufgabe der Propheten beschrieben. Dabei tritt die praktische Seite der Sache, der sich Behā später besonders zuwandte, schon hier deutlich heraus: Im „Stand der Einheit“ gibt es keinen Streit mehr, der sich vielmehr nur in dem der Vielheit findet. Die Liebe des Absoluten hält hier alles zusammen, denn es erkennt sich hier überall selbst wieder. Speziell hört die Verschiedenheit und der Streit der

Religionen auf; die absolute Religion des Absoluten findet sich in jeder Religion wieder und geht durch ihre geschichtlichen Differenzierungen hindurch (S. 26). Daneben aber wird keineswegs auf den positiven Charakter der eigenen Religion verzichtet: „Bei allen diesen Reisen darf der Pilger nicht um ein Haar „breit von dem Gesetz (scharī'at) abweichen, welches das Geheimnis „der Pilgerreise (ṭarīḳat) unter Führung eines Vollkommenen, der „die Wahrheit in sich hat, ist, selbst wenn die Frucht des Baumes „der Wahrheit (ḥaḳīḳat) erlangt ist" (S. 51) d. h. das Religionsgesetz bleibt auch auf der höchsten der drei Stufen des Ṣūfismus in Geltung. Der Antinomismus eines Ḥaḍrat i Ḳuddūs ist damit abgeschnitten und dem Bābismus seine Bedeutung als statutarische Religion gewahrt. Zugleich unterscheidet sich so Behās Indifferenz gegen die Unterschiede der geschichtlichen Religionen von derselben Erscheinung im Ṣūfismus. Wenn sich Behā in einem späteren Brief an den Schāh (1868) rühmt, er sei in Baghdād mit Leuten aus allen Religionen gleich brüderlich umgegangen und dies seinem späteren Programm für die Sekte entspricht, so ist dabei nicht zu vergessen, daß Behā nie ein Apostel der sog. natürlichen Religion war, sondern stets das bābistische Religionsgesetz, das mit dem Bekenntnis zum neuen Propheten anhebt (vgl. u. S. 109 f.), hochgehalten hat.

b) Das Kitāb el īḳān (Buch der Gewißheit; D. 1904, 'Alī Ḳulī Khān 1904 vgl. o. S. 5 u. 6; die letztere Übersetzung ist die getreuere) will auf demselben Weg des Glaubens an den erschienenen Imām Mahdī die ṣūfische Gewißheit[1]) begründen und zwar ebensowohl bei Christen wie bei Muhammedanern, indem es das allegorische Verständnis der messianischen Zukunftsweissagungen dieser Religionen und deren Erfüllung im Bāb lehrt. Hier ist es nämlich überall der Bāb („Ḥaḍrat i a'lā"; s. o. S. 22), der als Mahdī im theosophischen Sinne verkündigt und bewiesen wird. Behā Allāh soll nach der Überlieferung der Sekte das Buch in einer Nacht abgefaßt haben, um den zahlreichen Fragestellern aus Christen, Türken und Muhammedanern zu genügen und speziell einem Onkel des Bāb, Ḥāddschī Mīrzā Sejjid Muḥammed von Schīrāz, zu willfahren. Browne (1889, S. 944 ff.) rühmt den kräftigen Stil und teilt mit, daß es außer einem kleinen persischen Traktat über Zivilisation (mudunijjat) das einzige Buch der Bābī sei, das sie in Druck gegeben und veröffentlicht haben. Es ist, ohne jedoch in den Buchhandel gelangt zu sein, in Indien

[1]) Der Ṣūfī unterscheidet die durch die Propheten und die entsprechende Lehrtradition begründete theosophische Gewißheit ('ilm al jaḳīn) von der intuitiv erlangten Gewißheit ('ajn al jaḳīn) und der allerhöchsten Stufe, ḥaḳḳ al jaḳīn (Wahrheit der Gewißheit), die nicht mehr auf dem Wege der ṣūfischen Selbsterziehung liegt (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 170).

lithographiert worden und auch im Manuskript stark verbreitet. „Fast jeder Bābī, der überhaupt Bücher besitzt, hat eine Kopie und meistens entnehmen sie ihre Argumente diesem Buch“ (ebenda). Als Datum der Abfassung wird von Dreyfus und von ʿAlī Ḳulī Khān irrigerweise das Jahr 1862 angegeben, während es sich nach der Bemerkung des Verfassers (D. 207), er sei vor 2 Jahren aus Kurdistān zurückgekehrt, auf das Jahr 1857/8 bestimmt (Br. 1892, S. 435 und 1909, S. 307 setzt 1244 H. irrtümlich mit 1858/9 D. gleich vgl. Huart in RHR Bd. 50 S. 116). Die andere Bemerkung des Verfassers, es seien seit Muḥammeds Auftreten (bisāṭ) 1278 (ʿAlī Ḳulī Khān 122) oder 1280 (D. 140) Jahre verstrichen, wird von Browne und Huart unbeachtet gelassen und scheint mit dem Dogma einer Manifestation des Behā im 19. Jahr nach 1260 zusammenzuhängen (s. o. S. 78 f), indem dasselbe bald auf 1852 (nach der Bisāṭ-Chronologie), bald auf 1862 (nach der Hidschra-Chronologie) berechnet wird. So erklärt sich zugleich die irrige Datierung bei Dreyfus und ʿAlī Ḳulī Khān. Daß die ganze Angabe ein späterer dogmatischer Eintrag ist, legt sich desto mehr nahe, als dies für den Schlußsatz: „Geoffenbart (munzal d. i. herabgesandt) von dem B und dem H“ — B = Urwille oder logos, H = huwijjat, das reine Sein vgl. o. S. 28; Anspielung auf Behā — von Browne mit Bestimmtheit angenommen wird (Br. 1889, S. 947), da das Buch selbst vor der Deklaration des Behā liegt. So hätten wir hier eine Stütze für unsere Vermutung, daß die Manifestationen des Behā zu Baghdād „im Jahre 9“ und „19“ nachträgliche dogmatische Konstruktionen seien (s. o. S. 79).

Das kitāb el īḳān zerfällt in drei Hauptteile. Der erste bringt eine allegorische Auslegung von Ev. Matth. 24 v. 29—31, der zweite die allegorische Deutung der muhammedanischen Eschatologie, der dritte Beweise für den Bāb als den so verstandenen Mahdī.

Teil I. (D. 17—77). Die Deutung der neutestamentlichen Wiederkunftsaussagen gibt den allegorischen Sinn der sog. „Zeichen des Menschensohns“ wie Verfinsterung von Sonne und Mond, Sternenfall, Wolkenankunft, Gerichtsposaune. Die Auslegung geschieht nach dem ismāʿīlitischen Schema, wenn die Sonne mit der Gottheit (logos) und dem sie repräsentierenden Propheten, Mond und Sterne mit seinem Stellvertreter und seinen nächsten Anhängern, die Verfinsterung der Himmelskörper bezw. die Spaltung des Himmels und der Sternenfall mit der Abrogation der bestehenden Religion durch den Propheten des neuen Zyklus, die Verwandlung der alten in eine neue Erde mit dem Aufkommen der neuen Religion, die Vorzeichen der Wiederkunft mit den Vorläufern der Propheten, die Wolken mit den Gesetzen der neuen Religion und die Engel mit den ihr zugänglichen frommen

Seelen gleichgesetzt werden. Die Wiederkunft Christi selbst wird mit dem Eintreten eines neuen prophetischen Zyklus gleichgesetzt, indem der Bāb als eine neue Manifestation des Urwillens neben Christus, Muḥammed und die älteren Gestalten der Prophetenreihe gestellt wird (vgl. o. S. 51 u. 52). In diesem Zusammenhang wird die Schätzung des Neuen Testamentes eine positive. Die Lehre des Islāms, das echte N. T. sei mit Christus gen Himmel gefahren und bei ihm im vierten Himmel verborgen (vergl. die verwandte Anschauung des Schī'itismus vom Buch der Fāṭime zu Händen des verborgenen Imām Mahdī s. u. S. 89) und das vorliegende N. T. sei eine Fälschung der Christen, wird unter Bezugnahme auf die Schätzung des N. T. im Ḳorān zurückgewiesen (vgl. o. S. 53f.), wie überhaupt in reformatorischem Sinne die Überlegenheit des Ḳorān über die Traditionen und seine Bedeutung als norma normans vertreten wird (D. 75. 163). — Diese Schätzung und Verwertung des N. T. ist Behās eigene Tat, indem der ältere Bābismus wohl darauf ausging, Islām und Christentum, Ḳorān und Bibel zusammenzubringen, aber nirgends eine Beschäftigung mit dem N. T. verrät (s. o. S. 53f.). Behā Allāh ist somit in Baghdād daran gegangen, die im Bābismus liegende Tendenz auf Verständigung mit dem Christentum zur Auswirkung zu bringen. Verglichen mit demselben Bemühen des 'Abbās Efendī (s. u. S. 170f.) bleibt er noch erst bei der formalen Seite stehen, indem er nur die Parusieerwartung, nicht aber auch die christliche Lehre selbst allegorisch verwertet.

Der II. Teil (D. 78—177) gibt die allegorische Deutung der schī'itischen Parusieerwartung, die sich auf den zwölften Imām, den Imām Mahdī, bezieht. Hier ist der klassische Ort für die behāistische Umdeutung des Mahdīideals im ismā'īlitischen Sinne, wie sie im Bābismus konstitutiv ist und beim Bāb in seiner Schrift dalāil i sab'a (7 Beweise, vgl. Br. 1889, S. 913ff.) vorliegt (s. o. S. 43ff., 53). Das kitāb el īḳān ist hier nur eine Weiterausführung dieser Schrift des Bāb. Hier wie dort wird der Islām darüber zur Rede gestellt, daß er den im Bāb erschienenen Mahdī verwerfe, weil derselbe die von den Imāmtraditionen aufgestellten Zeichen des Mahdī und des jüngsten Tages nicht buchstäblich aufweise, z. B. die Spaltung des Mondes, den Esel des Antichrists u. ä. Damit falle er unter dasselbe Urteil, das er über die Christen und Juden fälle. Auch sie hätten die buchstäbliche Erfüllung ihrer messianischen Verheißungen verlangt und wegen ihres Ausbleibens hätten die Juden Christus und die Christen Muḥammed verworfen. Es gelte daher Ernst zu machen mit der Erkenntnis, daß die Zeichen des Messias in den h. Schriften und Traditionen geistlich verstanden sein wollen. „Alle h. Bücher sind in einer „mystischen Sprache geschrieben, die eine Auslegung fordert. So

„sagt der Prophet vom Ḳorān, daß jeder Vers Bedeutungen inner„halb seiner Bedeutungen habe und haben die Imāme gesagt: „Wir reden mit Einer Sprache, aber wir meinen 71 verschiedene „Bedeutungen“ (Dalāil i sab'a Br. 1889, S. 915). „Jede Erkenntnis „hat 70 Bedeutungen, von denen das Volk nur eine versteht, aber „wenn der Ḳā'im kommt, wird er die übrigen unter den Menschen „verbreiten“ — ist die entsprechende Imāmtradition, die das kitāb el īḳān in feierlicher Weise zum Schluß noch einmal wiederholt ('Alī Ḳulī Khān 183, D. 210). Der Mahdī ist da[1]) und sein Buch, die jüngste und vollkommenste Wiedergabe des himmlischen Urbuchs (umm al kitāb, s. u. S. 133 Anm. 1) ist sein einziges, aber auch überzeugendes Zeichen, die „Stadt der Gewißheit“ ('Alī Ḳulī Khān 142, D. 162, vgl. o. S. 13 u.; 16 u.). Sie erneuert sich alle 1000 Jahre. So folgen sich der Pentateuch, das Ḳvangelium, der Ḳorān, das Bajān und das Buch des man juẓhiruhu'llāh. Ob Behā mit dem kitāb el īḳān das letzte von diesen bereits geben will, wird nicht ausgemacht, ist aber zwischen den Zeilen zu lesen. Jedenfalls beziehen sich seine Anhänger in diesem Sinne mit Vorliebe auf das Īḳān zurück (z. B. eine Ausführung des tārīch i dschadīd über die Lächerlichkeit des Wunderglaubens des schī'itischen Klerus in bezug auf die Zeichen des Mahdī N. H. S. 323ff. Sie arbeitet mit dem Īḳān und zeigt in ihrem prätentiösen Arbeiten mit der abendländischen Naturwissenschaft den Zusammenhang der Sache mit der orientalischen Kulturbewegung besonders deutlich). Behā's Deutung der einzelnen Stücke der Eschatologie des Islāms braucht hier nicht im einzelnen wiedergegeben zu werden. Es genügt zu sehen, wie sie durchgehends spiritualisiert wird. Der jüngste Tag ist das Auftreten des neuen religionsstiftenden Propheten, die Totenauferstehung die geistliche Erweckung der Seelen durch ihn, in dem sich die „Begegnung mit Gott“ — so nennt der Ḳorān das zukünftige Leben — bereits vollzieht, so daß Hölle und Paradies in der Abwendung vom Propheten bezw. im Anschluß an ihn erlebt werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei die ausdrückliche Spiritualisierung der Gestalt des Mahdī selbst. Die Ausführlichkeit, mit der Behā dabei verweilt zu zeigen, daß der Ḳā'im keine irdische, sondern eine geistliche Herrschaft bedeutet ('Alī Ḳulī Khān 74—95; D. 85—111), ist ein Beweis dafür, daß dieser Punkt Behā besonders am Herzen lag. Er macht im Unterschied vom Ismā'īlitentum und von dem Urbābismus mit der auch von jenen theoretisch geteilten Erkenntnis praktisch Ernst. Alles Politische am Mahdī wird mit Bestimmtheit abgelehnt.

[1]) Vgl. den Eingang des Buches: „Heute ist der Tag der Erfüllung des Beweises, der Offenbarung des Wortes und der Erscheinung des Geheimnisses.“

Wird so der Mahdī konsequent als ein Glied in der Reihe der religionsstiftenden Propheten gefaßt, so muß das Stichwort, mit dem sich der Islām als die absolute Religion gibt, umgedeutet werden: Muḥammed ist „das Siegel der Propheten“ nur, sofern er seine Vorgänger bestätigt, aber ohne Nachfolger in der Manifestation des logos auszuschließen (ʿAlī Ḳulī Khān 115 f. D. 130 ff.). In diesen Zusammenhängen wird nun die bābistische Lehre vom Propheten als eine Art Zweinaturenlehre entwickelt (ʿAlī Ḳulī Khān 107 ff. D. 124 ff.). Die göttliche Natur des Propheten, den „Stand der Erhabenheit und Gottheit“ oder der „Göttlichkeit und Herrschaft“ (ulūhijjat ve rubūbijjat)[1]), vermöge dessen er sagen kann „wahrlich ich bin Gott“ (vgl. das ana'l-ḥaḳḳ der Ṣūfī), nennt Behā den „Stand der Gleichheit“, sofern die Propheten vermöge dieser Natur als Manifestationen des Urwillens identisch sind und jeder nur die Wiederkunft des andern ist — eine Lehre, von der Behā erklärt, es habe sie noch niemand bis auf ihn bezw. den Bāb verstanden, obgleich sie der klare Sinn des Ḳorān sei (ʿAlī Ḳulī Khān 107. D. 123). Die menschliche Natur des Propheten, den „Stand seiner Niedrigkeit und Menschlichkeit“, vermöge deren er sagt „ich bin ein Diener Gottes und ein Mensch unter euch“ (Ḳor. 41 v. 5) nennt Behā den „Stand der Verschiedenheit“, sofern die Propheten zeitgeschichtlich bedingt sind. Der Gleichheit aller Propheten entspricht die Gleichheit ihrer Religionen, für die die Traditionen angeführt werden, wonach Muḥammed sagte: „ich bin alle Propheten“ — Behā nennt ihn hier den Punkt des Ḳorān — und die Imāme sagten: „Wir haben nur Einen Befehl“ d. h. es gibt nur Eine Religion. In diesem Sinn heißt Gott im Eingang des Īḳān „Der Meister aller Religionen“. Der Ṣūfismus wird jedoch auch hier ausdrücklich bekämpft, da er neben der natürlichen die prophetische Gottesoffenbarung verachtet. „Sie kennen nur den allgemeinen Glanz“ (behā) des „da war nichts außer Gott“ und des „Ich bin Er“ oder aber — dieser Vorwurf trifft jedenfalls nicht den klassischen Ṣūfismus vgl. ob S. 42 — behaupten sie, Gott zu erkennen, wie er an sich ist („erster Glanz“, „heiligster Erguß“), statt nur den logos Gottes („zweiter Glanz“, heiliger Erguß“), der allein erkennbar ist und im Propheten in die Erscheinung tritt. Die Übereinstimmung dieser Terminologie mit Behā's Namen scheint ein versteckter Hinweis auf seine eigene prophetische Würde zu sein.

Der III. Teil (D. 177—211) führt den Beweis für die Person des Bāb, daß er ein Prophet und der Mahdī sei, in dem sich

[1]) Dabei tritt jene Unterscheidung von offenbaren Attributen Gottes (Gnade) und latenten Attributen Gottes (Allmacht) im Propheten auf, wie sie die altprotestantische Dogmatik mit dem Islām teilt.

die Religionen der früheren Propheten zu einer neuen höheren Einheit vollenden. Neben den materialen Beweis tritt der formale Beweis aus Schrift und Tradition. Material wird geltend gemacht: Der Bāb hat ein Buch, ja eine Menge von Büchern geoffenbart, er hat zahlreiche und einflußreiche Leute zu Anhängern gewonnen (darunter etwa 400 ʿUlemā, von denen ca. ein Dutzend namentlich aufgeführt werden D. 182, ʿAlī Ḳulī Khān 160), er hat mit der Standhaftigkeit eines Ḥusein und der Geduld eines Hiob seine Sache bis in den Tod vertreten und die Martyrien seiner Anhänger sind beispiellos in der Geschichte. So tritt neben den Hauptbeweis eines Propheten, die geoffenbarte Schrift („Verse" vgl. ob. S. 29f.), der Beweis seiner „Macht über die Gemüter" im Sinne des Erfolges in seiner Eigenschaft als Religionsstifter d. h. neben sein wunderbares Wissen seine wunderbare Macht. Der Schriftbeweis wird nicht aus dem Ḳorān, sondern aus den Traditionssammlungen geführt. An diesem Ort wird deutlich, daß die theosophisch umgedeutete Mahdīidee des Ismāʿīlitentums auch im orthodoxen Schīʿitismus Kurswert hat und es weniger das Prinzip als seine theologische Ausgestaltung und der Anspruch seiner geschichtlichen Verwirklichung ist, der die beiden Kirchen unterscheidet. Die betreffenden Traditionen werden nämlich auf den gemeinsamen sechsten Imām Dschaʿfar al Ṣādiḳ zurückgeführt, den der gesamte Schīʿitismus als seinen gemeinsamen Kirchenvater feiert. Sie sagen vom Mahdī aus, er werde ein neues Buch und ein neues Gesetz bringen und die Erkenntnis, die in den 27 Buchstaben des Alphabets stecke, von denen die Propheten bisher erst 2 erschlossen haben. Er wird geschildert als ein junger Mann aus dem Geschlechte Häschim d. h. ein junger Sejjid. Selbst das Jahr des Auftretens des Bāb, „das Jahr 60" (1260 H) wird in einer dem 6. Imām zugeschriebenen Tradition gefunden (D. 208). Auch hier ist es ein versteckter Hinweis auf das neue Licht des vom Bāb verheißenen größeren Propheten nach ihm, bei dem der Verfasser wohl nicht Ṣubḥi Ezel, sondern sich selbst meint, wenn für Baghdad der Schriftbeweis aus Ḳor. 10 v. 26 („Allāh ladet ein zur Wohnung des Friedens") geführt wird. Endlich ist noch ein Ausfall gegen Bābs Konkurrenten Kerīm Khān, das Haupt der Scheichī (s. o. S. 13. 52 A. 2) zu erwähnen, der die Zeichen des Mahdī nicht allegorisch deutet, sondern mit Hilfe der (20) okkulten Wissenschaften zu begreifen sucht (D. 151). Die Bemerkung, daß dieser damals ebenfalls im ʿIrāḳ lehrte und Propaganda machte, ist ein Beitrag zur Beleuchtung der Situation der Bābī in Baghdād. In der Verwerfung dieser Wissenschaften kann sich Behā ohne weiteres Bābs Verwerfung alles Studiums außer dem des Bajān aneignen, die er nach anderer Seite, nämlich dem sog. westlichen Wissen der Kulturbewegung, im Kitāb aḳdas ausdrücklich aufhebt.

c) Die Kalimāt i maknūne (Verborgene Worte; D. I S. 87ff. deutsch nach der engl. Übersetzung des ʿAlī Ḳulī Khān, Selbstverlag der Behā'ī-Vereinigung Stuttgart 1909) gehören vermutlich auch zu den Schriften des Behā in Baghdād. Es ist ein ṣūfisches Spruchbuch, das er in zwei verschiedenen Redaktionen verfaßt hat, einer arabischen (72 Sprüche) und einer persischen (83 Sprüche). Die englisch-deutsche Übersetzung enthält beide, die französische nur die letztere. In der persischen Redaktion ist es das beliebteste Erbauungsbuch der Behā'ī, zumal in Persien selbst geworden. Die Rührung, mit der es in ihren Versammlungen am Freitag und Sonntag rezitiert wird (vgl. D. Vorrede), ist mit derselben Erscheinung bei den Rezitationen der Perser am Todestag Huseins, dem sog. ʿĀschūrāfest am 10. Muḥarram verwandt (Huart, RHR Bd. 52 S. 142), nur daß an die Stelle der hoffnungslosen Trauer der freudige Triumph über die Erscheinung des Imām Mahdī tritt. Auf diese deutet nämlich zugleich der Titel des Büchleins zurück. Derselbe wurde auf Brownes Anfrage hin von Behā's Sohn Badīʿ Allāh in einem Schreiben an diesen von ʿAkkā aus offiziell dahin erklärt (T. N. S. 123 Anm.), daß es das „verborgene Buch der Fāṭima" sein wolle, das nach schīʿitischem Glauben beim Imām Mahdī ist und bei seiner Wiederkunft von ihm enthüllt wird. Es ist damit ein Buch gemeint, in dem ʿAlī die Worte aufgezeichnet habe, mit denen Gabriel die Fāṭima nach dem Tode Muḥammeds getröstet habe. Badīʿ Allāh fügt hinzu: „Von diesem Buch ist nichts als der Name bekannt und dieser „ist tatsächlich ein Name ohne Form, ein Titel ohne Wirklichkeit. „Und Seine Hoheit der Seiende (d. h. Behā Allāh) war gewillt, „die Erscheinung des Ḳā'im andeutungsweise und verhüllt bekannt „zu machen; daher wurde sie so erwähnt in weiser Absicht, wie „er sie hatte." Dieser Charakter der Schrift legt die Vermutung nahe, daß sie aus der Zeit stammt, wo Behā sich seiner Mission bereits bewußt war, sie aber noch geheim hielt und ihr nur durch Andeutungen den Weg bahnte. In der späteren Schrift Kalimāt i firdausijja (Paradiesesworte s. u. S. 129) sagt er selbst, er rede jetzt offen heraus, nachdem er früher nur in Andeutungen von sich gezeugt habe und was früher in seinem Herzen verborgen gewesen sei, werde nun durch seine Feder offenbar (ʿAlī Ḳulī Khān, gesammelte Traktate S. 58f.). Der terminus ad quem ist das Jahr 1868, da Behā sich in dem Brief an den Schāh aus diesem Jahre (s. u. S. 102) auf die Schrift bezieht (unter dem Titel: „Das verborgene Buch der Fāṭima, das heute als «Verborgene Worte« bekannt ist") und einige Sprüche daraus mitteilt. Daß auch das kitāb el īḳān einen derselben enthält (D. 187), ist freilich nicht notwendig ein Beweis ihrer früheren Entstehung. Immerhin darf die Vermutung ausgesprochen werden, daß Behā

schon 1852 (dem „Jahre 9“) mit dem Buch hervorgetreten ist, da er seine Unlust, aus Kurdistān zurückzukehren, im Īḳān (D. 207) bereits damit motiviert: „ich hatte nur den einen Wunsch, nicht „der Gegenstand der Erörterungen der Gläubigen und die Ursache „des Aufruhrs der Schüler (des Bāb) oder auch nur irgendwelcher „Betrübnisse zu sein. Dies war mein einziger Gedanke, mochte „man sagen und meinen, was man wollte.“ Dann wäre hier ein gewisser Hintergrund für die Konstruktion einer früheren Manifestation des Behā (s. o.) vorhanden. Die persische Ausgabe enthält am Schluß (Spruch 83) eine solche Andeutung Behā's auf sich selbst: „Ich bezeuge, daß die Güte Gottes (der logos) voll„kommen und der Beweis (sc. Gottes = der Mahdī) geoffenbart ist. „Die Braut der inneren Bedeutung, die hinter dem Schleier des „Wortes (sc. Gottes in den Religionen und h. Büchern der früheren „Propheten, vgl. arab. Ausg. Spruch 1) verborgen war, ist er„schienen gleich dem strahlenden Glanz (behā) des Geliebten.“ Die Sprüche selbst bieten ṣūfische Ideale, die Seligkeit der mystischen Gottesliebe und die Pflicht der Trennung von der Welt der Vielheit und der Ichheit. Nur die letzten Nummern der persischen Ausgabe bringen als neues Moment den Aufruf zur Arbeit hinzu. Hier protestiert die Kulturbewegung gegen den entnervenden Quietismus der ṣūfischen Mystik.

Die Prüfung der Schriften des Behā in Baghdād ergibt, daß er die bābistische Lehre unverändert aufnahm und nur auf die Substituierung seiner Person an Stelle des Bāb hinarbeitete.

II. Die Bābīkolonie in Adrianopel (1864—1868) und die Erklärung des Behā Allāh im Jahre 1866/7.

1. Der Gang der Ereignisse vom Abzug aus Baghdād bis zur Verbannung aus Adrianopel nach ʿAkkā.

Die Berichte der Behā'ī über die Vorgänge dieser Periode sind wiederum wenig zuverlässig. Abgesehen davon, daß sie an den entscheidenden Punkten denen der Ezelī diametral entgegengesetzt sind, weichen sie auch untereinander da und dort ab. Neben dem Bericht des ʿAbbās Efendī in maḳāla i schachṣi sajjāḥ (T. N. S. 87—102), an den sich im allgemeinen Dreyfus (Essai S. 47—66) anschließt, steht neuerdings der seiner Schwester (Phelps S. 27—71). Den Ezelībericht des Hascht bihischt hat Browne in T. N. Note W beigebracht und durch mündliche Mitteilungen Ṣubḥi Ezel's ergänzt (vgl. auch T. N. S. 99 Anm.). Browne ist geneigt, ihm den Vorzug zu geben, da die Usurpation auf seiten der Behā'ī ist und ihre Geschichtsschreibung sich an anderen Stellen kompromittiert hat (s. o. S. 76).

Über die diplomatischen Verhandlungen, die zur Entfernung der Bābī aus Baghdād geführt haben, weiß Dreyfus (Essai S. 47f.) Einzelheiten zu berichten, die nicht ohne weiteres mit dem Bericht des ʿAbbās Efendī (s. o. S. 75) stimmen. Hier geht die Initiative vom großen Mudschtahid in Kerbelā Ḥāddschī Mīrzā Dschevād aus. Er bestimmt den persischen Gesandten in Baghdād, für die Entfernung der Bābī aus dem ʿIrāḳ zu sorgen. Der Schāh selbst habe die Auslieferung der Bābī an den Gouverneur der benachbarten persischen Provinz Kirmānschāh gewünscht, um mit ihnen aufräumen zu können. Im Jahr 1861/2f.[1]) sei von den beiden Beamten lange darüber verhandelt worden. Die Pforte habe die Bābī jedoch nicht ausgeliefert, da sie ein Interesse daran hatte, die Persien und dem Schīʿitismus gefährliche Bewegung zu halten. So habe sie sie nach Konstantinopel beschieden. In der ehrenvollen Behandlung der Exulanten seitens der Türkei sowohl in Baghdād wie unterwegs und in Konstantinopel stimmen die beiden Berichte sodann überein. Hier jedoch weiß es Behīa Khānum wieder etwas anders (Phelps S. 32f.): „In Konstantinopel angekommen, waren wir wie Gefangene.“ Jedenfalls ist nach ihrem Bericht die erwünschte Verständigung mit dem Sultan nicht zustande gekommen. Behā war zu stolz dazu, bei ihm vorstellig zu werden und der Sultan wiederum wurde von klerikaler Seite gegen die Bābī eingenommen. Es fanden sogar Versammlungen gegen sie statt (T. N. S. 91). Da sie in der Hauptstadt sofort Propaganda machten, veranlaßte der Scheich u'l Islām nach wenigen Monaten ihre weitere Verschickung nach Adrianopel (Edirne) in Rumelien, wo sie wiederum sehr schlecht versorgt wurden und erst nach einem qualvollen Winter bei der Behörde die Anweisung anständiger Wohnungen in der Stadt durchsetzten. Die Zeitangaben für diese Vorgänge schwanken. Ein fester Punkt scheint noch am ehesten die Ankunft in Adrianopel nach neuntägiger Reise in Schnee und Kälte im Dezember 1864 (Radschab 1281 H. vgl. Br. 1889, S. 514) zu sein. Dagegen ist die Angabe, daß der Aufenthalt in der Hauptstadt 4 Monate gedauert habe (T. N. 358; D., Ess. S. 59) gegenüber der Angabe der Behīa Khānum (Ph. S. 34), er habe 2 Monate gedauert und sie hätten schon bei ihrer Ankunft in Stambul bitter gefroren, kaum zu halten. Die Dauer der Reise von Baghdād über Mosul und Samsun nach Stambul gibt sie auf 4 Monate an (S. 32). Somit fiele die Abreise in Baghdād erst in den Frühsommer des Jahres 1864 (1280 H.). Die Angabe bei Dreyfus (S. 61), es seien einige Hundert Bābī gewesen, die dies weitere Exil ihrer Führer geteilt haben, korrigiert

[1]) Daß die Verhandlungen soweit zurückgehen, wird aus den Angaben des russischen Konsulats in Adrianopel bestätigt vgl. Br. 1892, S. 306ff.

sich ebenfalls auf 75 (s. o. S. 74 u.), von denen 11 auf die engere Familie des Behā Allāh fallen. Ṣubḥi Ezel folgte unentschlossen — er dachte bis zuletzt daran, sich nach Indien zu begeben — und in Verkleidung, wurde aber als Haupt der Sekte überall ehrenvoll behandelt.

Adrianopel wurde der Schauplatz des Schismas, das in seiner weiteren Folge zu der Verhaftung der beiden feindlichen Brüder, ihrer Trennung und weiteren Verschickung nach Famagusta und ʿAkkā führte. Der betreffende firmān ist datiert vom 26. Juli 1868, 5. Rabīʿul-Ākhir 1285 H. (T. N. S. 379 Anm.). So versteht es sich, daß die Behāʾī den Aufenthalt in Adrianopel meist auf „gegen 5 Jahre" (1280—1285 H.) berechnen, obgleich er tatsächlich nur 3½ Jahre gedauert hat. Die Vorgänge, die das Schisma perfekt gemacht haben, werden von den beiden Parteien sehr verschieden dargestellt. Der Ausgangspunkt ist hiebei am besten mit dem Datum der öffentlichen Erklärung des Behā Allāh zu nehmen, das sich nach Nabīl, Stanze 10, auf das Jahr 1866/7 (1283 H.) stellt: „Als der wunderbare Herr 50 Jahre alt war, zog der den „Schleier von seinem Angesicht, Funken fielen in die Seele des „Paradieses und in die des Teufels — ṭāghūt eig. Götzenbild, ge„meint ist Ṣubḥi Ezel —, die Sonne brach aus den Wolken her„vor" Br. 1889, S. 984. In Anspielung auf dies Ereignis nennen die Behāʾī Adrianopel „das Land des Geheimnisses" (arẓ-i-sirr, gleicher Zahlenwert mit Edirne), Br. 1889, S. 515. T. N. S. 361. Damit stimmt der Bericht der Behīa Khānum (Phelps S. 38f.), der den Ausbruch des Schismas bzw. die dasselbe einleitende Verfeindung der beiden Brüder in das zweite Jahr ihres Aufenthalts in Adrianopel setzt. Sie erwähnt dabei, Behā habe hiezu eine „Tafel" (lauḥ) geschrieben „länger als alle früheren und von großer „Kraft — die Leute sollen gezittert haben, als sie lasen — ge„richtet an die Bābī im allgemeinen und seine Erklärung ent„haltend. Er ordnete an, daß jeder Bābī sie zu Gesicht bekommen „solle" (S. 44). Wir besitzen nun eine Schrift von Behā Allāh, von der Browne (1892, S. 313) ohnehin annimmt, sie stelle sein Manifest an die Bābīkirche gelegentlich seiner Erklärung vom Jahre 1866/7 dar, seine sog. sūra-i-haikal (s. u.). Da nun diese Schrift bereits über Feindseligkeiten des Ṣubḥi Ezel Klage führt (T. N. S. 365ff. bringt den btr. Text mit Übers.), so ist so gut wie gesichert, daß diese nicht erst nach Behāʾs Erklärung einsetzten.

Kombiniert man die verschiedenen Berichte von der Behāʾīseite, so ergibt sich folgendes Bild: Behā Allāh hat die Sekte in Adrianopel bis auf ganz wenige Getreue des Ṣubḥi Ezel in der Hand und steht mit schönem Erfolg im Begriff, sie von dem neuen Boden aus einer gedeihlichen Zukunft entgegenzuführen. Da macht Ḥāddschī Sejjid Muḥammed von Iṣfahān

(s. o. S. 80) Ṣubḥi Ezel steif. Sie setzen alles daran, die verlorene Position des Ṣubḥi Ezel zu retten und gehen zum erstenmal aggressiv vor. Nachdem es schon in Baghdād zu Differenzen zwischen den beiden Brüdern und ihren Familien gekommen war, dieselben aber wieder glücklich beigelegt waren und Ṣubḥi Ezel wegen der mangelhaften Versorgung durch seine Frauen — stimmt mit seiner eigenen Angabe s. T. N. S. 99 Anm. — sogar ein Kostgänger der andern Familie geworden war, macht er unvermittelt zwei fehlschlagende Attentate auf das Leben seines Bruders (Bestechung des Barbiers und Vergiftungsversuch) und appelliert sodann an die Bābīgemeinde in der Stadt, an die er zugleich mit einer Gehaltsforderung herantritt. Behā Allāh, der aus Friedensliebe nicht eingeschritten war, sondern nur den Verkehr mit ihm abgebrochen hatte, sieht sich nun veranlaßt, die geheime Erklärung, die er beim Aufbruch aus Baghdād seinem Sohne ʿAbbās Efendī und 4 andern Vertrauten abgegeben hatte und die bisher tatsächlich geheim geblieben war (wenn schon Ṣubḥi Ezel Wind bekommen zu haben schien), vor die gesamte Bābīgemeinde in der Stadt und außerhalb zu bringen. Er stellt sie zu allererst Ṣubḥi Ezel selbst zu. Als dieser Widerspruch erhob und auf Grund einer Vision denselben Anspruch auf die Würde des man juẓhiruhu'llāh geltend machte, sorgte Behā Allāh selbst dafür, daß dies als Nachtrag zu seiner eigenen schriftlichen Erklärung allen Bābī mitgeteilt wurde. Er selbst zog sich über die Zeit der Entscheidung 4 Monate lang von der Öffentlichkeit zurück. Das Resultat war seine nahezu allgemeine Anerkennung von den Bābī in Persien, Syrien, Ägypten und anderen Ländern. Auch in Adrianopel selbst hielten nur 5 bis 6 Bābī an Ṣubḥi Ezel fest. — Dieser Bericht bedarf jedenfalls an einer Stelle der Berichtigung. Ṣubḥi Ezel ist nicht, wie Behīa Khānum (Ph. S. 45f.) angibt, mit Behā in Konkurrenz um die Würde des man juẓhiruhu'llāh getreten, sondern hat mit seiner Partei geltend gemacht, daß jeder solcher Anspruch überhaupt verfrüht sei (so richtig D., Essai S. 63f.). Um diesen Punkt dreht sich die Meinungsverschiedenheit der Behā'ī und Ezelī (Br. 1889, S. 514f.)[1]). Die Behā'ī stützen sich auf die Stellen des Bajān (pers.), wo der Bāb vom man juẓhiruhu'llāh sagt, Tag und Ort seines Kommens sei Gott allein bekannt (IV, 5), jedoch werde er plötzlich kommen (VII, 9) und werde an seiner eigenen Natur und seinen eigenen „Versen" erkannt, dürfe somit nicht am Bajān gemessen werden (VII, 11). Auch die Beweisführung des Behiā Allāh selbst in der Sūra i haikal geht auf diesen Grundsatz des Bajān zurück. Die Spannung und zugleich die Ratlosigkeit, in die

[1]) Die wenigen Bābī, die weder Ezelī noch Behā'ī geworden sind, nennen sich Kullu-schaj'ī (Br. 1909, S. 307) nach der h. Zahl des Bāb 361 (19 × 19), der „Zahl aller Dinge" (kullu schaj = 361) vgl. Br. 1889, S. 921.

derselbe die Bābī setzen mußte, ist schon oben (s. S. 60f.) geschildert worden und tatsächlich war daher auf dem Boden des Bajān nicht gegen Behā Allāh aufzukommen. Die Ezelī konnten nur Stellen wie II, 17 premieren, wo der Bāb als terminus ad quem in unverbindlicher Weise die Zahlenwerte gewisser Geheimnamen des Verheißenen (ghijāth, Hilfe = 1511 und mustaghāth, bei dem man Hilfe sucht = 2001) mit Jahren gleichsetzt: „wenn er aber nicht vor [den Jahren dieser] beiden Namen kommt, kommen wird er sicher" (Br. 1892, S. 299f.). Das Interesse, das sie vertraten, war die vorläufige Genugsamkeit des Bāb und seiner Religion. Sie wollten ihm als einem Propheten wie den andern Stiftern von Zyklen der Religion eine Geltung für mindestens 1000 Jahre zugebilligt sehen. Ist dies zweifellos das Konsequente innerhalb des bābistischen Systems, so hat immerhin der Bāb selbst das System durch seine Hochspannung der Parusieerwartung erschüttert.

Umgekehrt ist es irreführend, wenn der Ezelībericht des Hascht bihischt (T. N. 358ff.) Nachdruck darauf legt, Behā Allāh habe sich in Adrianopel nicht allein als man juẓhiruhu'llāh, sondern als eine Inkarnation der Gottheit selbst erklärt. Tatsächlich macht er nie diesen Unterschied und trifft seine Beschreibung der eigenen Würde durchaus mit dem bābistischen Begriff des Propheten überein. Derselbe Bericht sagt nun genau dieselben Intriguen, die die Behā'īberichte von Ṣubḥi Ezel aussagen, von Behā Allāh aus. Hier ist er es, der den Barbier des Ṣubḥi Ezel bestochen und ihm den vergifteten Reis vorgesetzt hat. Daß dieses Widerspiel der Anklagen sofort auftrat, beweist die erwähnte Stelle der Sūra i haikal, wo Behā sagt: „Als er (Ṣubḥi Ezel) „merkte, daß die Sache herausgekommen war, griff er zur Feder „der Falschheit und schrieb an das Volk (des Bajān) und schrieb „alles, was er getan hatte, meiner unvergleichlichen und mißhandelten Schönheit (= mir) zu" (T. N. S. 369). Es läßt sich nun tatsächlich bis auf weiteres nicht entscheiden, auf welcher Seite „die Feder der Falschheit" ist und Browne muß sich nach allen Bemühungen, der Wahrheit auf die Spur zu kommen, begnügen, die beiden Berichte einander gegenüberzustellen (T. N. Note W). Zugleich berichtet Hascht bihischt (T. N. S. 359) von Gewalttaten, mit denen Behā Allāh seiner Deklaration Nachdruck verschafft habe: „Alle hervorragenden Parteigänger des Ṣubḥi Ezel, die sich „seinem Anspruch widersetzten, wurden auf die Totenliste gesetzt und in Baghdād fielen nacheinander Mullā Radschab ʿAlī „gen. Ḳahīr — einer der S. 80 erwähnten Gegner Behā's — und „sein Bruder Ḥāddschī Mīrzā Aḥmed sowie Ḥāddschī Mīrzā Muḥammed Riẓā — ebenfalls S. 80 erwähnt — und mehrere andere „durch den Dolch oder die Kugel des Mörders". In Adrianopel selbst scheint es zu keinen solchen Exzessen gekommen zu sein.

Dasselbe nicht aufzuklärende Widerspiel von Anschuldigungen der beiden Parteien gegeneinander herrscht nun auch über die Vorgänge, die zur Verhaftung der beiden Brüder und der weiteren Verbannung geführt haben. Die Behā'īberichte wissen dabei nur von Denunziationen des Ṣubḥi Ezel bei der Regierung in Konstantinopel zu sagen, die ʿAbbās Efendī (T. N. S. 97f.) an die Gehaltsforderungen desselben und Umtriebe des Muḥammed von Iṣfahān anknüpft, ohne sie weiter zu beleuchten, während Behīa Khānum genauer angibt (Phelps S. 46), er habe Behā Allāh des Verrats am Islām bezichtigt, indem er mitteilte, er predige die Aufhebung des Ramaḍān, des Schleiers, der Polygamie u. dgl., und Dreyfus (Essai S. 64) sagt, Ṣubḥi Ezel habe Behā beim Sultan beschuldigt, staatsgefährliche politische Pläne zu verfolgen. Tatsächlich wurde Behā Allāh als Hochverräter verhaftet und als politischer Gefangener in die Strafkolonie ʿAkkā verschickt. Behīa Khānum teilt (Phelps S. 62) den Regierungserlaß mit, der ihnen in dieser Hinsicht nach der Ankunft in ʿAkkā eröffnet wurde und führt die Maßreglung dort gleichfalls auf Verleumdungen der Gegner zurück, ohne jedoch Ṣubḥi Ezel's Namen zu nennen. Umgekehrt macht Hascht bihischt genaue Angaben über derartige Denunziationen seitens des Behā Allāh (T. N. S. 360): „Es wurden „von Āḳā Dschān (dem Sekretär des Behā s. o. S. 79), „Muschkīn Ḳalam, ʿAbbās Efendī und andern Parteigängern „des Mīrzā Ḥusein ʿAlī Briefe in verschiedener Handschrift an „mehrere türkische Staatsmänner und Beamte geschrieben, des „Inhalts: «Gegen 30 000 von uns Bābī halten sich in Verkleidung „in und um Konstantinopel verborgen und wir werden uns binnen „kurzem erheben. Wir werden zuerst Konstantinopel einnehmen „und wenn der Sultan ʿAbdul-ʿAzīz und seine Minister unserer „Religion nicht beitreten, werden wir sie absetzen und entlassen. „Und unser König ist Mīrzā Jaḥjā Ṣubḥi Ezel». Diese Briefe „wurden bei Nacht in des Sultans Palast und den Häusern der „verschiedenen Minister durch Muschkīn Ḳalam und andere in „Konstantinopel wohnhafte Parteigänger des Mīrzā Ḥusein ʿAlī „zurückgelassen und des andern Tags . . dem persischen Gesandten „vorgelegt und nun wurde in einer gemeinsamen Sitzung türkischer „und persischer Beamten beschlossen, die Führer der Bābī nach „einer entfernten Insel oder einer Küstenfestung zu verbannen.“ Es wird sodann weiter berichtet, zwei Ezelī in Konstantinopel, der „angesehene Philosoph“ Ḥāddschī Sejjid Muḥammed von Iṣfahān (s. o. S. 92 u.: Hintermann Ṣubḥi Ezel's) und Āḳā Dschān Bey, ein höherer Offizier (ḳā'im-maḳām) in der türkischen Armee, haben die türkische Regierung über den wahren Sachverhalt und den Bruderstreit aufgeklärt, jedoch nur das Eine erreicht, daß sie nach verschiedenen Plätzen verschickt wurden. Vermutlich hat die

Pforte derartige gegenseitige Denunziationen auf politische Umtriebe, falls sie wirklich vorgebracht wurden, gerne zum Anlaß genommen, sich der nach ihrer Vorgeschichte in Persien immerhin unheimlichen Sekte der Bābī zu entledigen und höchstwahrscheinlich hat sie die lebhafte Propaganda und die Beziehung zu Persien, die sie unterhielten, hiezu bewogen. Dies ist wenigstens die Lesart des Ṣubḥi Ezel selbst (T. N. S. 99 Anm.). Wenn er angibt, Behā Allāh habe nach Verhaftung zweier seiner Geheimkolporteure (dā'ī s. o.) durch den Pascha von Adrianopel in der Meinung, sie seien durch die Ezelī verraten worden, den vorhin erwähnten Offizier Āḳā Dschān Bey bei der Regierung derselben geheimen Kolportage beschuldigt, so ist hiebei vorausgesetzt, daß die Propaganda geheim betrieben werden mußte und ungesetzlich war. Āḳā Dschān Bey soll sodann ehrlich bekannt haben und in lange Haft genommen worden sein, bis der Scheich u'l Islām die von ihm ausgelieferten Schriften zwar für sehr verdächtig erklärt, ihnen aber keine direkte Häresie habe nachweisen können. Die Akten auf Cypern sagen anläßlich der dortigen Staatsgefangenen von den Bābī: „Sie suchten eine neue Religion zu erfinden, flohen nach „ihrer Unterdrückung aus Persien und ließen sich in der Türkei „nieder. Nach einiger Zeit versuchten sie wiederum, ihre ver„schrobene Idee auszuführen und wurden daher von der türkischen „Regierung zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt" (T. N. S. 377). So ist es schließlich eben die Bewegung, die durch Behā's Erklärung in die Bābīsekte gekommen ist, was zu ihrer Aufhebung in Adrianopel geführt hat, und ist die Initiative des Ṣubḥi Ezel jedenfalls sekundär.

Die Maßregel der Regierung kam den Bābī in Adrianopel unerwartet (Ph. S. 48). Sie verfügte die Verhaftung der beiden Brüder und die Verschickung des Ṣubḥi Ezel nach Famagusta (Māghūsa) auf Cypern, die des Behā Allāh nach 'Akkā an der syrischen Küste, einer gesundheitsgefährlichen Strafkolonie für politische Verbrecher. Offenbar ist die Maßregelung des Behā Allāh als des eigentlichen Unruhestifters die strengere. Ob die beiderseitigen Familien und Anhänger in Adrianopel belassen oder in ihre persische Heimat verbracht worden wären, ist nicht ersichtlich (T. N. S. 101 Anm.). Tatsächlich setzten sie in zweimaligem Anlauf bei der Regierung (unter Anführung des 'Abbās Efendī) durch, daß sie ihre Führer in die Verbannung begleiten durften. Noch in Adrianopel wurde verfügt, daß jeder derselben 4 Anhänger mitnehmen dürfe, dieselben aber je der Gegenpartei angehören müßten. So hatte man zugleich ein billiges Aufsichtspersonal und konnte beide Teile gegenseitig in Schach halten. Die Namen der 4 Behā'ī, die Ṣubḥi Ezel begleiteten, gibt Hascht bihischt in Übereinstimmung mit den Regierungsakten auf Cypern

an (T. N. S. 361 u. 381). Zwei davon sind kurz darauf gestorben, Mīrzā ʿAlī Sajjāḥ († 1871) und Muḥammed Bāḳir († 1872); ein dritter, Abu Dschaʿfar ist schon 1870 nach ʿAkkā entkommen und nach einem kalten Empfang dort nach Beyrut gegangen, dagegen ist der erklärteste dieser Behāʾī auf Cypern, der oben erwähnte Muschkīn-Ḳalam, ein berühmter Kalligraph, erst 1886, nachdem die Insel schon 8 Jahre englisch war, nach ʿAkkā entlassen worden, wo ihn Browne 1890 vorfand. Er hat seine Aufgabe, Ezelīpilger aus Persien von Ṣubḥi Ezel abspenstig zu machen, so gut erfüllt, daß dieser tatsächlich so gut wie gänzlich von der Gemeinde abgeschnitten war (Br. 1889, S. 516). Von den 4 nach ʿAkkā bestimmten Ezelī sind nur 3 mitgekommen (Ph. S. 73), nämlich der mehrfach erwähnte Sejjid Muḥammed von Iṣfahān, der vorhin erwähnte Offizier Āḳā Dschān Bey und Riẓā Ḳulī von Tabrīz (H. N. S. 361), während der vierte nach Hascht bihischt (ebenda) noch in Adrianopel von Behā vergiftet worden sein soll. Es war Āḳā Mīrzā Naṣru'llāh, der Bruder des letzterwähnten. Die Erlaubnis, diese Exulanten zu begleiten, wurde den Familien der feindlichen Brüder sowie ihren Anhängern erst zuteil, nachdem der Behāʾī Ḥāddschī Muḥammed Dschaʿfar von Tabrīz einen religiösen Selbstmordversuch gemacht hatte: „wenn ich von meinem „Herrn getrennt werden soll, so will ich gleich zu Gott zurück„kehren“ (Ph. S. 50. T. N. S. 100. Br. 1889, S. 516) — ein Fall, der von den Behāʾī bis heute als Beweis für Behās prophetische „Macht über die Gemüter“ (s. o. S. 30) geltend gemacht und von ihm selbst sofort so verwertet worden ist (im lauḥ i raʿīs, s. u. S. 104). Die stürmisch ertrotzte Erlaubnis wurde vor der Einschiffung in Gallipoli noch einmal zurückgezogen und im letzten Augenblick nur unter Ablehnung der Kosten und Verantwortung wieder erteilt (Ph. S. 51). Wie allein Ṣubḥi Ezel nun tatsächlich stand, beweist, daß er nur von seiner Familie begleitet wurde, und einschließlich jener 4 Behāʾī nur 14 Köpfe in Cypern landeten (5. Sept. 1868 vgl. T. N. S. 381. 384 ff.), während in ʿAkkā 77 Personen (Ph. S. 51. T. N. 361) unter großen Entbehrungen (über Alexandria) am 31. August d. J. ankamen (Nabīl S. 11—15 Br. 1889, S. 985).

2. Die Schriften, in denen sich Behā Allāh von Adrianopel aus als der vom Bāb Verheißene „man juẓhiruhu'llāh“ erklärte, liegen nicht sämtlich vor. Zahlreiche Schreiben, die alle als Tafeln“ (alwāḥ) aus seiner „höchsten Feder (ḳalam) des Befehls“ (vgl. hiezu S. 23 A. 1 u. 133 A. 2) auf die magische Inspiration (ājāt s. o. S. 29f.) Anspruch erheben, gingen durch seine geheimen Agenten (dāʿī) an die Bābī in Persien und in der Türkei, um sie unter seinen Gehorsam zu bringen. Doch liegen die bedeutsamsten Schriftstücke unter dem Namen sūra i haikal vor.

Sie gilt in der Sekte der Behā'ī als das klassische Manifest bzw. Sammlung von Manifesten. Ein Rundschreiben an die Bābīsekte (s. o. S. 92) ist hier mit einer Sammlung von Sendschreiben an orientalische und europäische Höfe, den sog. alwāḥ i salāṭīn (Sendschreiben an die Fürsten) zusammengeschlossen. Für beides liegen uns zugleich verwandte Schriftstücke des Behā aus derselben, wenn nicht noch etwas früheren Zeit zwischen der Erklärung und Verbannung vor, das lauḥ i Naṣīr an einen Bābī dieses Namens und die sūratu'l mulūk an die christlichen Könige (mulūku'l maschīje) im allgemeinen, den Schāh und die Gesandten Frankreichs und Persiens in Baghdād.

a) Das Rundschreiben an die Bābī, das heute den ersten Teil der sūra i haikal ausmacht — Br. 1892, S. 292 ff. — stellt dieselbe in ihrer ursprünglichen Einheit dar und enthält die nötige Begründung des eigenartigen Titels. Er leitet sich von der mystischen Selbstbezeichnung her, mit der hier Behā fast ausschließlich seine prophetische Würde erklärt: haikal = Form, Leib, Tempel. Gemeint ist seine Person als der geschichtliche Ort einer neuen Theophanie des logos (vgl. o. S. 87) und der Ausdruck erscheint vorzüglich in Anreden Gottes an den Propheten. Dabei tritt ein mystisches Spiel mit den Buchstaben des Wortes haikal und den Teilen des Körpers, speziell Gesichtes, des Propheten auf, das an die ḥurūfische Anschauung erinnert, die in Teilen des Gesichtes eine spezielle Offenbarung der Gottheit sieht. Die Sūre bringt neben dem Hinweis auf Behā's „Verse" als den vollgültigen Ausweis seiner prophetischen Würde und den Mitteilungen über die Machinationen des Ṣubḥi Ezel (s. o.) eine Berufungsvision, in der sich Behā Allāh als den wiedergekommenen Imām Ḥusein ibn ʿAlī (vgl. ob. S. 67 A. 1; 71) gibt, dessen Martyrium sich in den schweren Anfechtungen wiederhole, denen er in der Leitung der Sekte von Anfang an ausgesetzt gewesen sei und die soeben ihren Höhepunkt erreicht hätten. „Da hörte ich die „Stimme [Gottes] des Wundervollsten und Süßesten über meinem „Haupt und als ich mein Gesicht hinwandte, sah ich die Hūrī „[den Engel] der Verherrlichung des Namens meines Herrn in der „Luft fliegen und sie frohlockte . . und sprach mit herzgewinnender „Stimme. Und alle meine Wunden frohlockten über der Freuden„botschaft und die Diener Gottes wurden voll Freude und sie „wies mit ihrem Finger auf mein Haupt und sprach zu allen im „Himmel und auf Erden: Bei Gott, dies ist der Geliebte der „beiden Welten, aber ihr versteht es nicht. Wahrlich, dies ist die „Schönheit Gottes (dschemālu'llāh) in eurer Mitte und seine Herr„schaft unter euch. Wahrlich, dies ist das Geheimnis Gottes „(sirru'llāh) und sein Schatzhaus und der Befehl Gottes und seine „Herrlichkeit (behā) für jeden, der im Reich des Befehls [unsicht-

„bare Welt des logos] und der Schöpfung [untere Welt] ist, so „ihr es nur verstehen wollt. Dies ist in Wahrheit der, dem alle „Bewohner der Reiche der Ewigkeit zu begegnen wünschen [zur „sog. Begegnung Gottes s. o. S. 86] und ihr wendet euch ab von „seiner Schönheit. Volk des Bajān! wenn ihr ihm nicht helft, „wird Gott ihm helfen . . Er wird durch seinen Willen [den „logos] eine Schöpfung [geistliche = Religion] aufrichten, von der „niemand weiß als er. Und ihr wollt den verwerfen, von dem „ein Haar vor Gottes Angesicht mehr wert ist als alle Bewohner „Himmels und der Erde?!". Die Näherbestimmung des Mahdī als einer Theophanie des logos ist dieselbe wie die bābistische des nuḳṭa: „Alle Formen der Einheit (des logos) und der „Schöpfung sind in dieser Form (haikal)"; „wir haben diese Form „gemacht zur Quelle des Seienden unter der neuen Kreatur"; „unter dem Schatten jedes Buchstaben der Buchstaben dieser „Form werden wir eine Schöpfung (s. o.) aufrichten, deren Zahl „niemand weiß als Gott". Er ist, „von Gott aus dem Lichte seiner Schönheit geschaffen", der Demiurg (vgl. o. S. 23 A. 1). Sein ist alles im Himmel und auf Erden, er hat die prophetische Vollmacht des „Er tut, was er will" (vgl. dazu Leç. Nr. 45): „O Form, „strecke deine Hand aus über alles im Himmel und auf Erden „und ergreife die Zügel des Befehls mit dem Griff deines Willens. „Wahrlich, wir haben die Herrschaft über alle Dinge in deine „rechte Hand gelegt, tue was du willst und fürchte dich nicht „vor den Unwissenden".

Es wird sofort von der prophetischen Vollmacht, das bestehende Religionsgesetz aufzuheben und ein neues an die Stelle zu setzen, Gebrauch gemacht: „Wir haben das Gebot zu töten (d. h. den „h. Krieg, dschihād) aus eurer Mitte weggenommen; vergießt kein „Blut, zieht vielmehr das Schwert des Wortes aus der Scheide „des Bajān". Diese Aufhebung des dschihād ist das einzige Materiale in der Deklaration des Behā Allāh. Sie ist die Absage an das politische Mahdīideal des Islāms. Ihre Tragweite und ihr Zusammenhang mit der Kulturbewegung tritt besonders durch einen Vergleich mit derselben Erscheinung in der Sekte der Aḥmedijja im indischen Islām zutage (s. Anhang II). Nur ist die Sache nicht neu im Bābismus (s. o. S. 56).

Daß die Sūre mitten aus dem ersten Kampf stammt, zeigt die Leidenschaftlichkeit, mit der sie den Vorwurf der Ezelī, Behā's Verse seien Zauberei, zurückweist, indem sie darauf aufmerksam macht, daß die Gegner des Bāb und Muḥammeds denselben Vorwurf erhoben haben (Ḳor. 5, 10 u. 11).

b) Das lauḥ i Naṣīr (Br. 1889, S. 949ff., T. N. S. 96 Anm.) scheint wegen seiner Mitteilung, daß die Majorität der Bābī in Opposition gegen seinen Anspruch stehe, eine Schrift Behā's aus

der allerersten Zeit nach der Deklaration zu sein, da dies ja auffallend rasch anders geworden ist, wenn eine solche Situation überhaupt je außerhalb des Gehirns des Mannes existiert hat, was bei seinen tatsächlich unzutreffenden und eine Art von Verfolgungswahnsinn verratenden Äußerungen über ein völliges Alleinstehen im Kampf um seine Stellung (s. o. S. 80 unt.) ein naheliegender Gedanke ist[1]). Von Interesse ist das Schriftstück wegen der Selbstbezeichnung mālik i ṣifāt = Herr der Attribute (vgl. o. S. 22; 87 A. 1), die Behā hier gibt und gegen Ṣubḥi Ezel wendet. Dieser heißt „ein Name unter meinen Namen, den ich durch ein „Wort schuf und dem ich mit einem Hauch Leben verlieh", um das Ungeheuerliche zu brandmarken, daß dieser Mann gegen ihn aufzutreten wage. Behā nennt sich hier selbst bei Namen („bei mir selbst, dem Behā!") und gibt an, daß er schon 20 Jahre lang (seit 1844 s. o. S. 63) auf dem Plan stehe. Er wendet hier zugleich die von ihm schon im Kitāb el īḳān entwickelte Lehre von der Gleichheit aller Propheten der Prophetenreihe in der Weise auf sich selbst an, daß er sich als den Bāb redevivus gibt: „Im „Bajān ermahnte ich alle in der Sprache der Macht, bis sie meinen „herrlichen Leib aufknüpften und mit Kugeln durchbohrten und „mein Geist zum höchsten Freund zurückkehrte" (vgl. dazu o. S. 58 f.).

c) Die sūratu'l mulūk (Br. 1892, S. 268—282) ist ein offener Brief an die „christlichen Könige", den Schāh von Persien und einige Beamten (wukalā), der, ohne spezielle Anliegen vorzubringen, die „Könige der Erde" zum Glauben an die neue Gottesoffenbarung in Behā Allāh aufruft. Sie ist die erste Anzeige seiner Deklaration bei den Mächten. Die Regierungen, die er von seinem theokratischen Gedanken aus nur als Monarchien vorstellen kann, sind nach seiner Meinung die berufenen Instanzen, die Theokratie der neuen Religion, die alle Völker und Bekenntnisse umspannen soll, aufzurichten. Es ist der Mahdīgedanke, der einwirkt. Behā selbst erinnert in einem ähnlichen Sendschreiben, dem lauḥ i raīs (s. u.) an Muḥammeds Vorgang und dessen Brief an den Sāsānidenkönig Chosrau II Parvēz[2]). Daß dieser erste

[1]) Immerhin war nach dem Bericht der Bābī in Schīrāz (Br., A Year a. the Pers. S. 322) das numerische Mißverhältnis zwischen den beiden Parteien anfänglich weit nicht so groß.

[2]) Muḥammed soll im Jahre 628 n. Chr. Sendschreiben an den byzantinischen und persischen Hof d. h. an Kaiser Heraklius und Chosrau II sowie an den byzantinischen Präfekten von Ägypten und den Ghassāniden-herrscher Ḥārith VII gerichtet haben, mit der Aufforderung, den Götzendienst zu lassen und sich dem Gesandten Allāhs zu unterwerfen (Müller, Der Islam I S. 148). Im Ismā'īlitentum hat der Druse Behā Eddīn ähnliches getan, indem er dem Kaiser Konstantin VIII von Byzanz die Ankunft des Messias in Ḥamza angezeigt hat (de Sacy a. a. O. II S. 531).

Aufruf an die Höfe zeitlich mit der Erklärung an die Bābīsekte (1866/7) zusammenfällt, darf daraus geschlossen werden, daß Behā auch hier von 20 Jahren spricht, die er bereits im Feuer stehe (s. o.). Die Selbstbezeichnung, unter der er hier auftritt, ist die ṣūfische, die wir schon beim Bāb fanden, „der Sinaibaum" d. h. der logos, wie er zu Mose aus dem brennenden Busch geredet hat, vgl. o. S. 20 Anm. 1.

Als Inhalt der Mission des Behā erscheint die Aufrichtung des Reiches der Gerechtigkeit, des Weltfriedens und der allgemeinen Wohlfahrt, das der Mahdī nach der Lehre des Islāms bringt. Dagegen steht auch hier die Ausschaltung des dschihād, ohne den diese Aufrichtung im Islām nicht denkbar ist, und tritt auch hier an seine Stelle das Wort, mit dem sich Behā an die Großen der Erde, an die Mächte des Ostens und des Westens wendet, nachdem schon der Bāb die Könige[1]) als die natürlichen Missionare des Mahdī in Anspruch genommen hat (vgl. o. S. 56) und der Schī'itismus von seinem Herrscher Rechtgläubigkeit und Sorge für die Erhaltung und Ausbreitung der Religion verlangt. Das Programm, für das Behā im Namen seiner prophetischen Mission Gehorsam von den Fürsten dieser Welt heischt, wird hier im einzelnen noch nicht ausgeführt. Als vereinzelte Punkte werden vorläufig genannt: Einschränkung der militärischen Rüstungen und der Steuern: „Wir wissen, „wie eure Ausgaben täglich wachsen und wie ihr sie auf die „Schultern eurer Untertanen umlegt. Es geht über ihre Kräfte „und ist eine große Ungerechtigkeit." Der Protest gegen das moderne Steuerwesen erklärt sich aus seinen heutigen schweren Mißständen in Persien, wo die Verschwendung des Hofes und die Mißregierung des Landes eine finanzielle Notlage geschaffen

[1]) Die Könige werden in dieser Sūre von Behā wie schon vom Bāb als Repräsentanten der Gottheit auf Erden vorgestellt. In ihnen erscheint das göttliche Attribut der Macht, sie sollen daher auch das der Gerechtigkeit, sowie das der Barmherzigkeit „widerspiegeln". Dies erinnert an die altpersische Verehrung der Könige als der irdischen Erscheinung der Gottheit. Das Bild der Sonne und des Globus samt dem Pol der Erdachse hat sich in diesem Zusammenhang bis auf die heutige Zeit erhalten und hat auf die Vorstellung vom Imām Mahdī eingewirkt (Darmesteter, Le Mahdi, 1885, Abschn. 2). Da der Ausdruck ḳuṭb (Pol) zugleich bei den Ṣūfī und Ismā'īliten für die höchste Stufe der Heiligkeit, die prophetische, vorkommt (vgl. auch Geiger und Kuhn, Grundriß der iran. Philol. II, S. 279), ist wahrscheinlich, daß er mit dem ḥurūfischen Ausdruck nuḳṭa verwandt ist, der tatsächlich auch im Sinn von Mittelpunkt der Welt auftritt (s. ob. S. 28) und von Huart (RHR Bd. 18 S. 283) vorwiegend so erklärt wird. Ḳuṭb steht in Anwendung auf den Bāb N. H. S. 341 (s. ob. S. 18 m. 40). In der schī'itischen Dogmatik heißt das Haupt der Hierarchie der übersinnlichen Welt ḳuṭb (vgl. T. N. Note O Nr. 5; vgl. dazu unt. S. 109 A. 1).

haben, die die Ursache der Revolution geworden ist. Schon der Bāb hat diesem Punkt sein Augenmerk zugewandt und ein System freiwilliger Steuern verlangt. Wir werden sehen, daß die lokalen Reformdesiderien Persiens auch weiterhin in dem Programm des Behā auftauchen. Man erinnert sich dabei, daß er aus staatsmännischen Kreisen stammt. Der Antimilitarismus tritt hier als neues Moment in den Bābismus ein und hängt mit der Aufhebung des dschihād eng zusammen. Wie diese ist er letztlich in dem ṣūfischen Frömmigkeitsideal, niemanden ein Leids zu tun, begründet.

d) Die alwāḥ-i-salāṭīn (Br. 1889, S. 953—72; 1892, S. 308ff), die den zweiten Teil der sūra i haikal, wie sie heute vorliegt, bilden — die Zusammenstellung ist sekundär vgl. Br. 1892, S. 271, 313 — stellen eine Sammlung von Sendschreiben an (4) christliche Mächte und (3) orientalische Machthaber dar. Ihre Abfassung und Ausfertigung verteilt sich auf die letzte Zeit in Adrianopel und die erste in ʿAkkā. Der wichtigste der Briefe, der an den Schāh Nāṣireddīn, ist, wie er selbst angibt (T. N. 146, Br. 1892, S. 282), noch in Adrianopel verfaßt, nachdem der firmān vom 26. Juli 1868 bereits ausgegeben war. Die Abreise erfolgte am 10. August (Nabīl St. 11). Behā Allāh nahm das Schreiben mit nach ʿAkkā und fertigte es erst dort ab (s. u.). Ein Schreiben an den Sultan ʿAbdul ʿAzīz sowie ein solches an seinen Minister ʿĀlī Pascha sind Beschwerdeschriften über die Maßregeln der Pforte und die schlechte Behandlung in ʿAkkā, fallen also in die erste Zeit von ʿAkkā. Dasselbe gilt von den Briefen an die europäischen Höfe, indem sie von der Ankunft seines Herrn reden, mit der das Land Syrien beehrt worden sei — d. h. der Wiederkunft des Messias in Palästina, vgl. den Ausdruck „syrisches Evangelium“ für das N. T. (s. o. S. 54). Trotzdem sollen diese Schreiben, deren Zusammengehörigkeit zugleich in der äußeren Zusammenordnung mit der Epistel an den Schāh und der sūra i haikal im engeren Sinn zum Ausdruck kommt, in ihrer Eigenschaft als Dokumente der feierlichen Erklärung des Behā Allāh sofort hier zur Behandlung kommen[1]).

(α) Das Sendschreiben an den Schāh Nāṣir-eddīn (1848 bis 1896), das sog. lauḥ i sulṭān (Br. 1889, S. 954—960, T. N. 108 bis 151, Note H) besteht aus einer ausgiebigen arabischen Einleitung (T. N. Note H) und einem Hauptteil in persischer Sprache, den ʿAbbās Efendī mit einigen Kürzungen in sein Geschichtswerk aufgenommen hat (T. N. 108—151), indem er die Absicht des Sendschreibens angibt (S. 102). „Behā legte die „Grundsätze der Sekte „dar, machte ihre ethische Lehre und ihre moralische Haltung

[1]) Die Behā'ī selbst datieren sie nach Adrianopel zurück (D., Essai, S. 59, Sprague a. a. O. S. 10).

„deutlich, behandelte eingehend die politische Seite und erbrachte „verschiedene Beweise für ihre Zuverlässigkeit. Er versicherte den „Schāh ihrer Loyalität und Gutartigkeit. Dazu schrieb er einige „Gebete, meist arabische. Dann verpackte er alles.“ Die Absicht des Schreibens war somit, den Schāh im Zusammenhang über die Lehre und über den unpolitischen Charakter der Bābīsekte aufzuklären, um ihn zu einem Einschreiten zu ihren Gunsten zu bewegen oder doch zu verhüten, daß die Maßregelung seitens der Türken auch auf die Bābī in Persien zurückwirke. Diese Situation erklärt es zur Genüge, daß der Ton dieses Schreibens gemäßigter ist, als der eines früheren, das mit der sūratu'l mulūk zusammenzufallen scheint (Br. 1889, S. 954ff, 1892, S. 268ff). Zwar wird auch jetzt noch Klage über die Ungerechtigeit geführt, daß die Sekte das Attentat von 1852, das, wie längst erwiesen sei, auf Rechnung einiger verrückter Bābī komme und ohne Vorwissen der übrigen geschehen sei, so furchtbar büßen müsse. Aber während dort der Schāh persönlich als Prophetentöter und blindwütiger Verfolger einer tatsächlich unschuldigen Sekte aufs schärfste vorgenommen wird, weist Behā hier den Ministern und dem Klerus die Hauptschuld zu und bittet den Schāh um ein öffentliches Religionsgespräch zwecks Erlangung der Religionsfreiheit (ein echt persisches Verfahren, vgl. Chantepie a. a. O. II S. 228). Auch hier fehlt jedoch nicht das gebietende Prophetenwort an den König und den Hof, den Luxus und die Welt überhaupt aufzugeben[1]), für das Seelenheil zu sorgen und sich dem in ihm erschienenen Mahdī zuzuwenden. Der unpolitische Charakter desselben wird besonders und unter Rückverweisung auf das kitāb el īḳān (s. o. S. 86 u.) betont und aus der tadellosen Haltung der Sekte seit ihrer Verbannung aus Persien („15 Jahre“, 1269/1853—1284/1868), für die Behā das Verdienst für sich in Anspruch nimmt, zu erweisen gesucht. Er beansprucht dafür, daß „bei Behā Allāh die wahre Kenntnis des Buches ist“ (T. N. S. 138) d. h. der geheime Sinn des Ḳorān und aller h. Bücher, das „Urbuch“ (s. o. S. 86). Als Mahdī im geistlichen, theosophischen Sinn entwickelt er dem Schāh seine Lehren

[1]) Z. B. S. 144. „Wie lange wollt ihr hin- und herreisen zwischen Hochland und Tiefland (d. h. Sommer- und Winterresidenz s. o. S. 62)? Ist es jetzt nicht an der Zeit für die Gläubigen, demütig zu werden und ihre Gedanken auf Gott zu richten? Ja, wohl dem, der sagt: «Ja, Herr, die Zeit ist reif, sich von allem Seienden zu scheiden.»“ Die Anwendung auf die Herrscherthrone steht S. 148. Der Bußruf hat nur oberflächliche Verwandtschaft mit der alten hebräischen Prophetie, vielmehr weist der „Typus des sein irdisches Reich von sich werfenden und der Weltentsagung sich ergebenden Herrschers, den die asketische Literatur der Muhammedaner sehr reichlich pflegt“, auf buddhistische Einflüsse zurück (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 162).

über Gott und die Welt, die er zugleich als die Lehre der Bābī-sekte gibt.

Es fehlt nicht an dem direkten Anruf um die Protektion des Schāh: „Hilf mir, damit alle sehen, daß bei Behā Allāh die wahre Kenntnis des Buches ist“ (s. o.). Der Schāh antwortete deutlich genug, indem er den Überbringer des Schreibens, den mutigen Bābījüngling Badīʿ im Juli 1869 auf grausame Weise hinrichten ließ (Einzelheiten T. N. S. 102ff. u. Note H).

(β) Das Sendschreiben an den türkischen Sultan ʿAbdul ʿAzīz (Br. 1889, S. 954; 1892, S. 314f.) — arabisch — ist eine scharfgeschliffene Beschwerdeschrift über die Inhaftierung und die Art ihrer Durchführung mit umständlichen Berichten über die Unbilden der letzten Monate (Herbst 1868), deren Anschaulichkeit zugleich ihre Glaubwürdigkeit sicherstellt. Das Schreiben ist in der Übersetzung durch Dreyfus (D. II S. 4—20) zugänglich, der Text bei Rosen (a. a. O.). Neben dem Fluch Gottes, den Behā auf das Haupt des Sultans herabschwört, steht ein eindringlicher Appell, sich vom Irdischen dem Geistlichen zuzuwenden, der durch die ausführliche Mitteilung einer Kindheitserinnerung Behā's an ein Marionettentheater, das eine Parade vor dem Schāh spielte und ihn zur Besinnung über die Eitelkeit irdischer Herrlichkeit brachte, besonders eindrucksvoll gestaltet wird.

(γ) Ein gleichzeitiges Schreiben an den türkischen Minister ʿĀlī Pascha, der die Maßregeln gegen die Bābī eingeleitet hatte, das ebenfalls arabisch geschriebene lauḥ i ra'īs (Sendschreiben an den Obersten; Br. 1889, S. 960ff.) enthält dieselben Klagen, prophezeit ihm aber nicht nur den persönlichen Untergang, sondern zugleich den Abfall Rumeliens von der Pforte. Im Kitāb aḳdas wird der Türkei sogar der Untergang ihrer Hauptstadt („der Punkt an der Küste von zwei Meeren“) geweissagt, der ihrem Ende überhaupt gleichkommt (Br. 1889 S. 977). Als zwar nicht ʿĀlī Pascha, aber sein am Bābīexil mitbeteiligter Kollege Fuād Pascha am 12. Febr. 1869 in Nizza starb, schrieb Behā einen Dithyrambus (Br. 1892, S. 271). Beachtenswert ist, daß Behā im lauḥ i ra'īs die feste Erwartung ausspricht, es werde sich irgend ein gekröntes Haupt seiner und seiner Sache annehmen.

Die behāistische Überlieferung weiß außerdem von einem Sendschreiben des Behā an Ismāʿīl Pascha, den Khediven von Ägypten, dessen Überbringer gefangen gesetzt und später von Gordon befreit worden seien (Brittingham, The revelation of Behā o'llah, deutsch S. 29f.) vgl. dazu die Erwähnung eines Bābīexulanten in Khartum (Br. 1889, S. 489) und seinen Bericht (A Year a. the Pers. S. 331).

Die Sendschreiben an die europäischen Höfe sind an die Königin in London“ (Viktoria), den „König von Paris“ (Napo-

leon III.), den Papst (Pius IX.) und den Zaren (Alexander II.) gerichtet und bedeuten Einzelanwendung und Weiterausführung des Appells der sūratu'l mulūk an die mulūku'l maschīje (s. o.). Browne teilt sie im Auszug mit (Br. 1889, S. 963 ff.):

(δ) Der englischen Königin d. h. dem britischen Reich — von dessen weltumspannender Entwicklung und seiner Machtstellung im Orient Behā Allāh und ʿAbbās Efendī einen ebenso hohen Begriff haben, wie von seiner freiheitlichen Verfassung vgl. T. N. S. 163 ff. u. unt. S. 134. 155 ff. — teilt Behā Allāh seine Erscheinung als die Wiederkunft Christi in Syrien, ihres Herrn und Königs mit und fordert sie auf zum Glauben an ihn und zum Gebet zu Gott: „Ich bitte Dich bei Deinem sehr herrlichen Namen (bismika'l „abhā), mir zu helfen, daß Deine Diener Erfolg haben und Deine „Länder blühen". Er wiederholt die Forderung der Einschränkung des Luxus am Hofe und der Steuern, indem er hier einfach seine im Orient sehr angebrachte Botschaft auf den Westen überträgt. Auch die Aufforderung, sich vom Weltsinn zum Geistlichen zu bekehren, findet sich hier ebenso wie in den Briefen an die orientalischen Herrscher. Die Armenfürsorge wird zur besonderen Pflicht gemacht. Im übrigen gilt England als Musterstaat. Von ihm ist die Aufhebung des Mädchen- und Sklavenhandels ausgegangen und seine konstitutionelle Verfassung ist für die ganze Welt vorbildlich. Im Kitāb aḳdas erhebt sie Behā Allāh zum Gesetz seiner Religion und im lauḥ i aʿlām erinnert er sein Vaterland ausdrücklich an Englands Vorbild (s. u.). Es wird ferner nicht Zufall sein, wenn er gerade hier sein Ideal der Vereinigung aller Völker und Religionen unter seiner Religion (amr) und diese selbst als das einzige Heilmittel für die Schäden der Völker „in dieser Ära" — vgl. dazu ob. S. 43 — anpreist.

(ε) Dem Zaren dankt Behā in einem kurzen Sendschreiben für die Intervention des russischen Gesandten, der er seine Befreiung im Jahr 1852 aus der Haft in Ṭeherān verdankte. Auch er wird ermahnt, sich dem Angesicht Gottes in ʿAkkā (wajhu'llāh[1]), ʿAkkā heißt daher madīnatu'sch-schuhūd Br. 1892, S. 694) zuzuwenden. Die behāistische Überlieferung führt die Anregungen zum Friedensprogramm des Zaren und dem Schiedsgerichtshof zu Haag auf Behā Allāh zurück, über den der Zar auf dies Schreiben hin nähere Erkundigungen an Ort und Stelle eingezogen habe (Brittingham a. a. O. S. 29). Allerdings tritt im Behāismus die Idee eines obersten beitu-l-ʿadl (Haus der Gerechtigkeit, s. u.) in

[1]) Diese Selbstbezeichnung Beha's ist nach Analogie der gewöhnlicheren dschemāl Allāh zu verstehen: „Ich bin die Schönheit Gottes, dessen Antlitz (alles) zwischen den Himmeln und den Erden erleuchtet wie die kostbare geschliffene Perle" (Rosen, Sendschreiben des Behā Allāh I, 94 Zeile 24).

demselben Sinne auf (D., Essai S. 110), aber wenn überhaupt eine Entlehnung stattgefunden hat, so ist sie auf seiten Behā's. Die internationalen Friedenskongresse gehen bis auf das Jahr 1848 (I in Brüssel) zurück.

(ζ) Dem französischen Kaiser, Napoleon III., weissagt Behā das Gericht: „Die Verhältnisse in deinem Reich werden sich „ändern und die Kaiserkrone soll dir entgleiten" — ein Spruch, dessen Erfüllung im Jahre 1870, zwei Jahre nach Behā's Schreiben, bis heute von den Behā'ī als Beweis für Behā's prophetische Gabe angeführt wird[1]). Er ist übrigens, wie solche Sprüche bei den israelitischen Propheten, bedingt ausgesprochen: „wenn du dich nicht erhebst, diese Religion zu unterstützen." Dabei ist das Protektoratsverhältnis Frankreichs zum Orient die Voraussetzung. Behā macht dem Kaiser den Vorwurf, er̀ übe es nur im eigenen Interesse aus und dürste nach Krieg. Um die Echtheit seines Eifers zu erproben, habe er ihm sein Buch gesandt — es handelt sich vermutlich um die sūratu'l mulūk —, er aber habe es weggeworfen. Dafür dieser Fluch. Doch gibt Behā die Hoffnung noch nicht auf und teilt unter wiederholtem Befehl, seinem Lande die neue Religion aufzulegen und sie auch im Orient zu proklamieren, bereits seine neue Fasten- und Festgesetzgebung (s. u.) mit. Behā fordert die Schließung der christlichen Kirchen und Klöster, die Aufhebung nicht nur des Mönchtums, sondern auch des Klerus im Abendland. Hier wird der Protest des Bābīsmus gegen das ṣūfische Mönchtum und den schī'itischen Klerikalismus auf den Westen übertragen. Das Kitāb aḳdas schaltet um dieselbe Zeit den Klerus ganz aus der Religion aus (s. u.). Behā kennt die christliche Kirche wesentlich nur als die römisch katholische. Er weiß auch, daß er diese Forderungen an die Kurie in Rom stellen muß.

(η) Das Sendschreiben an den Papst ist in den antiklerikalen Forderungen dem an Napoleon verwandt, in der Proklamation der Wiederkunft Christi in Behā dem an die Königin Victoria, in dem Protest gegen den Luxus des Vatikans denen an die orientalischen Herrscher. Beachtenswert ist hier vor allem, daß die Aussage, er sei der wiedergekehrte Christus (rūḥu'llāh) oder der λογος θεου in Ev. Joh. 1 — so erklärte schon der Stifter der Ḥurūfīsekte, Faḍl Allāh von sich vgl. ob. S. 54 u. Anh. I S. 183 — durch die andere überboten wird, der Vater selbst sei in ihm erschienen: „O Volk des Sohnes! Wir haben zuerst Johannes

[1]) Der Schī'ite glaubt von 'Alī, daß er nicht nur den geheimen Sinn des Ḳorāns kenne, sondern auch alles, was bis zur Auferstehungszeit sich ereignen werde. Jede Revolution war ihm bekannt, er wußte, wer ihre Führer und Erreger sein werden (Ja'ḳubī, Historiae, ed. Houtsma II 525, vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 224). Vgl. dazu unt. S. 133 u.

„(den Täufer-Bāb s. o. S. 64 A. 1) zu euch gesandt, der in der „Wildnis des Bajān ruft: o Schöpfung der Menschheit, mache deine „Augen klar, der Tag der Begegnung ist nahe herbeigekommen. „Und nun ist der Vater da, von dem Jesaja sagt, und der Tröster „(Paraklet)[1]), den der Geist (Christus) verheißen hat."

Die Aussage versteht sich aus der Bābīlehre, daß jede Offenbarung ein Höheres gegenüber den vorangehenden bedeutet und ist nicht ohne Vorgang im Islām, speziell im Ismāʿīlitentum[2]). Das Nebeneinander des Anspruchs Behā's, der wiedergekommene Christus und eine Theophanie Gottvaters zu sein, schafft eine gewisse Unsicherheit in der Sekte, wie wir sie bei den deutschen Behā'ī selbst beobachtet haben und sie auch für Persien bezeugt ist (CMJ 1898, S. 645f.). Vgl. dazu Br., A. Year a. the Pers. S. 311 ff. —

Enge verwandt mit dem Sendschreiben an den Papst ist ein offener Brief des Behā an die Christenheit, „das Volk des Sohnes", das sog. lauḥ i aḳdas (nicht zu verwechseln mit dem Kitāb aḳdas s. u.). Er liegt uns in englisch-deutscher Übersetzung vor (cfr. D. I, S. 40; vgl. auch Br. 1892, S. 670), deren Datierung des Schreibens aus Baghdād völlig aus der Luft gegriffen ist und mit der Erwähnung Syriens als Ort des Verfassers in hellem Widerspruch steht. Man wird das Schriftstück auch zeitlich mit dem Brief an den Papst zusammenstellen dürfen, obgleich es nicht in die sūra i haikal Aufnahme gefunden hat.

---

[1]) Als den Parakleten (Ev. Joh. 14, 16) hat sich schon vor Muḥammed Mānī ausgegeben und hat den Fortschritt der Offenbarung über das Christentum hinaus an diese bestimmte Form christlicher Parusieerwartung angeknüpft (vgl. Keßler, Mani a. a. O. S. 203).

[2]) Bei den Drusen ist Ḥamza der wiedergekommene Christus und al Ḥākim die Inkarnation Gottes des Vaters unter Beziehung auf Ev. Matth. 26, 29 und Ev. Joh. 6, 38 (das neue Abendmahl in des Vaters Reich und der Beruf Christi, des Vaters Willen zu tun), de Sacy a. a. O. II S. 255. 531. (Auch hier ist die Figur des Johannes des Täufers — in Ismāʿīl Ibn Muḥammed Temīmī — damit verwoben). Die Incarnation Gottvaters erscheint auch hier als die Vollendung der Religion: „Die Bekenner aller Religionen sind einig darüber, daß am Ende der Welt, nach der Auferstehung, sich der Schöpfer selbst offenbaren werde". (Dieselbe Idee ist einer der Ausgangspunkte des Manichäismus (vgl. Keßler, „Mani" a. a. O. S. 210). Damit sind die Perioden der Gesetze und des Buchstabens vollendet (I S. 117 f.), der innere Sinn der früheren Religionen, ihre „Frucht", offenbar geworden (I S. 6 und S. 60), die Einheitsreligion und damit wahre Religionsfreiheit gegeben (I S. 118 u. ö.). — Auch Faḍl Allāh, der Stifter der Ḥurūfī, nennt sich neben dem logos auch den Vater, der die Eine alle andern in sich aufhebende Religion bringt, und setzt den Vater mit dem Wesen (Geheimsinn maʿnā) des Wortes Gottes gleich, gegenüber dem Buchstaben, den der logos im nāṭiḳ bringt (Huart, Textes Ḥouroûfîs S. 241. 259). Bei den Ḳyzylbasch und Nuṣairī erscheint ʿAlī als der Vater in der christlichen Trinität (G. Jacob, Die Bektaschijje S. 34).

Wenn die behāistische Überlieferung noch von einem weiteren Sendschreiben „An die Könige von Amerika und die Häupter der Republik“ d. h. die Vereinigten Staaten weiß (vgl. auch Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 300), so findet es sich jedenfalls nicht in der sūra i haikal (Br. 1892, S. 283). Die Beziehungen der Sekte nach Amerika sind jüngeren Datums (s. u.). Ebenso unbekannt ist das Sendschreiben an den deutschen Hof des Königs (Wilhelm) von Preußen, das nach Dreyfus (Essai S. 60) in der Sammlung enthalten sein soll. Deutschland bekommt vielmehr erst nach dem Deutsch-Französischen Krieg und im Kitāb aḳdas seinen Denkzettel (Br. 1889, S. 977): Der König von Preußen hat Syrien betreten — gemeint ist wohl die Palästinareise des Kronprinzen Friedrich Wilhelm anläßlich der Einweihung des Suezkanals im Herbst 1869 —, ohne von Ḥaifā aus seinen wiedergekommenen Herrn und Christus zu würdigen. Daher der Fluch: „O Ufer des „Rheines, wir haben euch voll Blutes gesehen, weil die Schwerter „der Rache — man merkt das französische Stichwort — gegen „euch gezückt wurden. Es soll euch diesmal anders gehen (als „1870/71)! Wahrlich, wir haben die Stadt Berlin jammern und „schreien hören, obschon sie heute in frischem Ruhme erstrahlt“! Man begreift, daß die Behā'ī (wie sie uns in Stuttgart gesagt haben) diesen Spruch des Behā nicht für „reif zur Veröffentlichung“ halten.

Dritter Teil.

Die Gestaltung der Behā'īsekte unter Behā Allāh in ʿAkkā (1868—1892).

Von den 24 Jahren, die Behā Allāh noch in ʿAkkā gelebt hat, sind die ersten von besonderer Bedeutung, da sie nach Erledigung der Sendschreiben an die Höfe die Kodifikation der neuen Religion im Kitāb aḳdas gebracht haben. Nach muhammedanischen Begriffen macht erst das Buch und zwar das religiöse Gesetzbuch den Propheten und so mußte Behā Allāh zu allererst seine Mission in dieser Hinsicht erfüllen. Wie weit er damit schon in Adrianopel begonnen und wann er das Kitāb aḳdas fertig gestellt hat, ist nicht ersichtlich, doch wird seine eigene Angabe im Traktat eschrāḳāt (s. u.) D. II S. 58, es stamme aus der ersten Zeit nach der Ankunft in ʿAkkā z. B. auch durch den Spruch über Deutschland (s. o.) bestätigt. Man wird die ersten der siebziger Jahre als Entstehungszeit annehmen dürfen.

Im folgenden soll nun zuerst über dies Religionsgesetzbuch des Behā Allāh und einige ergänzende Traktate berichtet werden, ehe die weitere Entwicklung der Sekte in dieser Periode geschildert wird.

I. Das Kitāb aḳdas und verwandte Traktate des Behā Allāh in ʿAkkā.

1. Das Kitāb aḳdas (Heiliges Buch; Inhaltsangabe Br. 1889, S. 972—981) ist 1899 von A. H. Tumansky ediert und mit russischer Übersetzung begleitet worden (Mémoires de Académie imp. de St. Pétersbourg VIII Série, vol. III Nr. 6) und liegt auch in einer in Bombay gedruckten Textausgabe vor. Ein Prachtexemplar befindet sich in der Bibliothèque Nationale (Man. Ar. Nr. 6397). Aus den beiden letzteren Texten macht Dreyfus in seinem Essai gelegentliche Mitteilungen. Übersetzungen in westliche Sprachen fehlen, da sie von ʿAkkā aus verboten sind, indem das Gesetz des Behā Allāh noch nicht offiziell in Gültigkeit steht, solange ihm die Möglichkeit der Durchführung entzogen ist. Die Größe des Buchs geht aus Browne's Beschreibung seiner beiden übereinstimmenden Manuskripte hervor: 146 Seiten mit je 11 Linien. Es ist in arabischer Sprache verfaßt, der heiligen Sprache der Prophetie (vgl. o. S. 19). Verglichen mit dem Bajān des Bāb zeichnet es sich durch seine Verständlichkeit aus. Das Mystisch-Kabbalistische tritt zurück, selbst die theologische Lehre macht hier einer überwiegend praktisch orientierten Gesetzgebung Platz. Dagegen läßt auch hier die Disponierung zu wünschen übrig. In buntem Durcheinander folgen sich kultische und organisatorische, moralische und zivilgesetzliche Vorschriften und werden in willkürlicher Weise durch persönliche Zusammenhänge unterbrochen. Wir stellen im folgenden aus Browne's Inhaltsangabe und zerstreuten Zitaten bei ihm, Dreyfus (Essai und a. a. O.) und Goldziher (Vorl. ü. d. Isl. S. 299 ff.) das sachlich Zusammengehörige zusammen.

A) Das Kultusgesetz. Das Gesetz des Islāms gilt als völlig überholt und die bābistischen Formen für Kultus und Ritus werden bestätigt. Im einzelnen finden wir

(1) Die 5 Grundpfeiler des Islāms im Kitāb aḳdas in folgender Weise modifiziert:

(a) Das Glaubensbekenntnis. Innerhalb des Monotheismus, der Lehre von der „Einheit" (Gott), die jedoch im mystischen Sinn als Theomonismus verstanden wird (s. o. S. 23), wird der Glaube an Behā Allāh als heilsnotwendig gefordert. Das Kitāb aḳdas beginnt: „Wahrlich das erste Ding, das Gott seinen „Knechten (den Menschen) geboten hat, ist die Kenntnis des „Erscheinungsorts[1]) seiner Offenbarung und seines Befehls,

[1]) Die hier auftretende Selbstbezeichnung des Behā als maẓhar = Erscheinungsort — vgl. ẓuhūr (s. ob. S. 16. 42) und den Ausdruck man juẓhiruhu 'llāh (s. ob. S. 58) — ist von den Scheichī her der t. t. der Bābī für den

„der so viel ist wie er selbst in der Welt des Befehls und der „der Schöpfung (= oberen und unteren Welt). Wer das erlangt, „hat alles Gute erlangt und wer dessen beraubt ist, gehört wahr„lich zum Volk des Irrtums, selbst wenn er alle (guten) Hand„lungen vollbringt. Und wenn ihr diesen sehr herrlichen (abhā) „Stand erreicht habt, kommt es jedem zu, dem zu gehorchen, was „ihm befohlen wird von seiten der (höchsten) Sache, weil diese „zwei (Dinge) zusammengehören und keins ohne das andere zu „haben ist[1])". Die Formel, die den Glauben an Behā Allāh am kürzesten zum Ausdruck bringt, ist „jā behā u'l abhā[2]). Dreyfus nennt sie (Leç. S. 54 Anm.) das Glaubensbekenntnis der Behā'ī. Ein stereotypes Bekenntnisgebet der Behā'ī ist: „Ich bekenne vor „Gott, daß du mir die Sonne der Wahrheit geoffenbart hast; ich „bezeuge, daß es keine andere Wahrheit ʿḥaḳḳ = keinen andern „Gott) gibt als der, den du geoffenbart hast [Behā]. Ich bekenne, „daß niemand dich preisen noch sich eine Vorstellung von dir „machen kann. O mein Gott, stoße den nicht zurück, der sich mit „aller seiner Hoffnung an deinen Busen klammert" (Arakelian a. a. O. S. 103). Das Ketmān (taḳīja) wird ausdrücklich als notwendiges Übel geduldet (vgl. u. S. 141).

Träger der prophetischen Offenbarung bezw. das Auftreten eines neuen Propheten, seiner Erleuchtung und seiner Deklaration; vgl. Br. 1889, S. 500. Der Ausdruck erinnert an den ismā'ilitischen t. t. „Ort" sc. der Erscheinung Gottes (Guyard a. a. O. S. 349 f.; de Sacy a. a. O. I, S. 17. 59) für die Manifestation des logos in den Propheten, die hier ebenfalls als Lichtemanation vorgestellt ist. — ʿAkkā heißt hier „der Punkt (= Pol), um den sich die höchste Versammlung dreht", vgl. dazu ob. S. 101 A. 1).

[1]) Glaube und Werke treten schon beim Bāb als die beiden heilsnotwendigen Dinge nebeneinander, vgl. die Bestimmung des Bajān, daß dem Toten sein Glaube an den „Punkt" und die „Buchstaben des Lebendigen" und seine Liebe zu ihnen, sowie seine guten Taten beurkundet werden sollen (Br. 1889, S. 422). Auch der Bāb hat das Verhältnis der beiden Größen zugunsten des Glaubens bestimmt: „Die Handlungen eines Menschen sind gar nichts wert, wenn er nicht dem Befehl des Willens Gottes in der Epoche, in der er lebt (d. h. des Propheten bezw. Imām seiner Zeit) gehorcht" (Nicolas, Bey. Ar. S. 80). Schon bei den arabischen Aristotelikern haben die Handlungen des Menschen keine Bedeutung für seine Vereinigung mit dem Göttlichen, die sich vielmehr ausschließlich durch die Vollkommenheit der Erkenntnis bedingt (Goldziher, Gött. Abh. 1907 a. a. O. S. 54), die hier im Propheten vergegenständlicht erscheint. Die spätere neuplatonische Doktrin im Islām stellt die Aneignung rechter Erkenntnis und frommer Taten nebeneinander (ebenda) vgl. dazu unt. S. 166 f.

[2]) El Abhā (der sehr Glänzende) ist bei den Behā'ī der „größte Name Gottes", in dem sich Gott geoffenbart hat und in dem man sich ihm naht, vgl. das beständige Vorkommen des Namens in den Gebeten der Behā'ī, z. B. im „Prayer book" der amerikanischen Bekenner. Als solcher geht er schon auf den älteren Bābismus und das Bajān zurück. Die Bābī setzten

b) Das ṣalāt (Gebetsübung) wird in neuer Weise geregelt: an Stelle der fünf Gebetszeiten treten die drei ursprünglichen (jüdischen) am Morgen, Mittag und Abend mit je 3 Prostrationen, um so die heilige Zahl 9, die bei Behā die Zahl 19 in den Hintergrund drängt, zu erreichen[1]). Die Ḳibla richtet sich nicht mehr nach Mekka, sondern wie der Bāb vorgesehen hat (Gob. S. 332) nach dem man juẓhiruhu'llāh d. i. nach Behā (ʿAkkā). Sie soll sich mit ihm wenden, bis er irgendwo festen Aufenthalt genommen hat und erst nach seinem Tode endgültig fixiert werden d. h. wenn feststand, wo sich sein Grab befinde. Die Kleidung

dem schīʾitischen Bekenntnisausruf: jā Allāh, jā ʿAlī, jā ṣāḥibuʾz zamān den neuen Kriegsruf entgegen: jā ṣāḥibuʾz zamān, Allāhu Abhā (J. A. 1866, II S. 250; N. H. S. 144 f.) und auch der heutige Behāʾīgruß „Allāhu abhā" geht auf den Urbābismus zurück (Br. 1889, S. 498). In seinen Erläuterungen zum Bajān bemerkt Gobineau (S. 462 Anm.), daß sich die Bezeichnung bis in die Keilinschriften zurückverfolgen läßt und die platonische Anwendung des Schemas „Schönheit" (dschemāl) auf die Gottheit damit in Zusammenhang steht. Die astrale Herkunft des Begriffsschemas tritt im Bābismus aufs neue heraus, vgl. S. 16 A. 2; S. 27. Das Bajān (arab. VII, 17 Gob. S. 514, vgl. Br. 1889, S. 929) schreibt die altpersische Begrüßung der Sonne am Freitag Morgen vor mit der Formel: „Der Glanz (behā) deines Anblicks kommt allein von Gott, „o aufgehende Sonne! und bezeugt, was Gott selbst von sich bezeugt, nämlich, „daß kein Gott ist außer ihm, dem Herrlichen, Geliebten." Auch Behā stellt die Selbstbezeichnungen „Sonne der Wahrheit, von der die Offenbarung ausstrahlt", und „der größte Name, dessen Erkenntnis allein die Gotteserkenntnis vermittelt" nebeneinander (tadschalljāt, Eingang, D. II, S. 65). Den Höfen des Westens nennt er diesen Gottesnamen: bismika Allāhiʾl-Behījjil-Abhā und sich selbst den „sehr glänzenden Namen Gottes" (ismuuʾl-abhā Br. 1889, S. 967 ff.; s. ob. S. 83)". Die Ezelī beanspruchen ihn für Ṣubḥi Ezel und eine Stelle im Hascht bihischt schildert den kabbalistischen Gebrauch, den die Behāʾī in ʿAkkā von dem größten Namen Behāʾuʾl-Abhā machen (Br. 1892, S. 695). Der Name, seine Kenntnis und sein Besitz gilt als wirkungskräftig. Auch bei den Ismāʿīliten und ihren Verwandten heißt der Prophet (nāṭiḳ) „Name Gottes" (ism) und wird er als „der große Name Gottes" begriffen, der den wirkungskräftigsten Zauber bedeutet. Vor allem hat der Druse Moghīra seinen Anspruch in dieser Richtung geltend gemacht (Dussaud a. a. O. S. 59 ff., de Sacy a. a. O. XLVII; Guyard a. a. O. S. 298). Die Magie nennt sich auch im Islām „die Wissenschaft der Namen Gottes" und hat hier den bekannten Satz aufgestellt: „Der Ḳorān hat 99 Namen, der hundertste wird dem, der ihn entdeckt, alle Macht verleihen". Zugleich wurde das Bismillāh magisch verwertet (vgl. ob. zu S. 25 und Dussaud a. a O. S. 80). Von hier aus ergibt sich ein Zusammenhang mit dem ḥurūfischen Gebrauch des Bismillāh im Bābismus und dem Ausdruck nuḳṭa (vgl. ob. S. 28).

[1]) Die Zahl 9 — sie erscheint als heilige Zahl im indogermanischen Religionsgebiet im Avesta (Chantepie II, S. 221), in Indien (Jacob, Bektaschijje S. 47), bei den Germanen und Griechen (Roscher, Die 7- und 9-Zahl im Kultus und Mythus der Griechen) — heißt im Kitāb aḳdas „die Zahl des Behā", d. h. sie stellt den Zahlenwert des Wortes behā dar (vgl. D., Essai S. 100). Sie

beim Gebet wird ausdrücklich freigegeben[1]). Wichtiger ist, daß Behā die Verordnung des Bajān (arab. baj. IX, 9 Gob. S. 530) bekräftigt, die das öffentliche Gruppengebet mit liturgischen Formen (ṣalāt al dschamā'a) aufhebt. Jeder einzelne betet in persönlicher Einsamkeit (furādā). Die im Bajān vorgesehene und auch hier wiederholte Ausnahme des gemeinsamen Leichengebets gibt die Erklärung dieser Vorschrift. Bei diesem letzteren ist nach schī'itischer Praxis kein Geistlicher als Vorbeter vonnöten und der Bābismus will, daß der geistliche Stand als solcher beseitigt wird. Es fällt mit dem öffentlichen Kultus nicht nur der Muezzin und der Vorbeter, sondern auch die Predigt (chuṭba): „Es ist euch verordnet, für euch allein zu beten und „das Gebot, sich zu versammeln, ist abgeschafft" und „es

---

erscheint mit Vorliebe als mystisches Emblem der Sekte an der Spitze ihrer Veröffentlichungen. Zusammen mit der Zahl 5 als dem Zahlenwort für bāb (s. ob. S. 28) ist sie heute die zentrale Größe in der bābistischen Zahlenspekulation, indem $9 \times 5 = 45$ die „vollkommene Zahl" heißt — d. h. die Zahl, die man erhält, wenn man alle Zahlen von 1 bis 9 addiert — und diese Zahl 45 die neue Menschheit bedeutet, die aus der Vereinigung des Behā Allāh als des Adam (Zahlenwert 45) und des Bāb als der Eva (Zahlenwert 15, die „vollkommene Zahl" von 5) hervorgeht, was die Behāmoschee in ʿAschḳābād in ihrem Grundriß zum Ausdruck bringt: ein Neuneck mit 5 Eingängen, vgl. Dreyfus, Une institution béhaïe a. a. O. S. 417. Die Zahl 19 erscheint bei Behā so gut wie aufgegeben (Br. 1909, S. 306), kehrt jedoch außer in der Beibehaltung des Bābīkalenders auch in einzelnen Bestimmungen, wie der, daß jeder Behā'ī $^1/_{19}$ seines Vermögens als einmaligen Beitrag zu dem beitu'l ʿadl (s. unt.) beizusteuern hat (D., Essai S. 112), wieder. Daß die Zahl 19 jedoch durch die Zahl 9 an Bedeutung verdrängt wird, geht besonders aus der Verfügung hervor, daß sich das beitu'l ʿadl aus 9 Mitgliedern zusammenzusetzen hat. Wenn Behā übrigens die Überschreitung dieser Zahl freigibt (D., Essai S. 100), so scheint er ihr keine so prinzipielle Bedeutung beigemessen zu haben, wie der Bāb den 19 „Buchstaben des Lebendigen". Übrigens wird die Zahl 9 ebenso aus $8 + 1$ (Zahlenwort von Behā ist strenggenommen 8, vgl. Br. 1889, S. 974) gewonnen, wie die Zahl 19 aus 18 (Buchstaben des Bismillāh) $+ 1$ (Gott = A), vgl. ob. S. 26. Sie erscheint schon im Bajān, das z. B. dem Erbrecht die Teilzahlen 9 und 5 zugrunde legt (arab. baj. X, 3; Gobineau S. 533; vgl. auch „das Jahr 9" (s. ob. S. 76f.). Eine metaphysische Bedeutung erscheint der Zahl 9 im Behāismus nicht ausdrücklich beigelegt. Bei den Ichwān al ṣafā sind es die 9 Emanationsgrößen, die ebenfalls aus $8 + 1$ erreicht werden (s. ob. S. 26 A. 1).

[1]) Schon der Bāb hat das Verbot des Islāms, beim Gebet seidene Kleider zu tragen, in das Gegenteil verkehrt und die weiße Seide bevorzugt (arab. baj. VI, 9; Gob. S. 504). Weiß ist von den Ichwān al ṣafā her die Farbe der theosophischen Sekten in Persien, die durch die Assassinen berühmt geworden ist (Browne, A Literary History of Persia I, S. 313). Die Behā'ī tragen sie noch mit derselben Vorliebe wie die alten Bābī (s. unt. S. 146). Weiteres zur weißen Farbe s. unt. S. 116 u.

„ist euch verboten, die Kanzeln zu besteigen. Wer euch Verse „seines Herrn (d. h. Schriften des Behā) vorlesen will, setze sich „auf den Diwan und tue von dort aus Gottes seines Herrn Er„wähnung (ḏikr)“ (bei Dreyfus, Une institution béhaïe a. a. O. S. 420f), Es tritt also an die Stelle des zünftigen Lehramts die charismatische Wortverkündigung, die als solche kein Gewerbe sein darf. Es wird verordnet, daß jeder Gläubige einen weltlichen Beruf treiben soll. Die Moschee bleibt unter dem Namen maschreḳu'l-aḏkār (wörtl. Aufgangsort der Gebete)[1]). Dabei wird das private und öffentliche Andachtshaus unterschieden (ebenda S. 418f). Die Behā'ī nennen jedes Haus, in dem sie sich zu gemeinsamer Erbauung versammeln, maschreḳu'l- aḏkār und können sich dafür auf das Kitāb aḳdas berufen. Doch wünscht Behā hier zugleich wirkliche Moscheen: „Bauet die Häuser Gottes und seine Städte“ (beitu'l ʿadl s. u.). Bilder sind darin im Interesse des reinen Monotheismus verboten, dagegen reden die architektonischen Formen (s. o.) und mystische Namenszüge von der Zahlen- und Buchstabenwissenschaft[2]). Gemäß der hervorragenden Rolle, die das

[1]) Das Aufsteigen des Gebets hat im neuplatonischen System des Ṣūfismus die Bedeutung der Rückkehr des Geistes aus der Welt der Emanation in die des Absoluten (vgl. dazu ob. S. 32f.), wobei der Vorgang des maʿād im Schema des Lichtes und also das Gebet als ein Zurückstreben des göttlichen Geistesstrahls der Seele in das Absolute angeschaut wird (vgl. ob. S. 32 u. unt. S. 164). Von da aus versteht sich die Rolle, die das ḏikr im ṣūfischen Islām spielt, in dessen Sinn das Bajān bestimmt, man solle täglich 361 (= 18 × 19) mal den Namen Gottes nennen, sowie die Bezugnahme des Bābismus auf die Sonne (s. ob. S. 40 A. 2 und S. 110 A. 2). — Eine interessante Parallele bietet der Manichäismus, wo der Kultus gleichfalls in der Gebetsübung (4 Gebetszeiten) aufgeht. Auch dort heißt das Hingelangen des Gebets in die Lichtregion „Aufsteigen“ und betet der Gläubige vor der (12maligen) Prostration stehend unter Wendung nach der Sonne, wobei auch dort der als Theophanie verstandene Prophet angerufen wird. Vgl. das manichäische „Gebet des Heilsverkündigers“: „Gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichts . . . . du Hochgepriesener, o du leuchtender, Mānī, unser Führer, du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du großer Baum, der du ganz Heilung bist“ (Flügel, Mani S. 96), vgl. Kessler, Mani, Manichäer a. a. O. S. 213. Die Prädikate, die Mānī in diesem Gebet beigelegt werden, haben eine offenkundige Verwandtschaft mit den entsprechenden im Bābismus. Auch das Bema-Fest der Manichäer zur Erinnerung an seinen Märtyrertod weist in diese Richtung. Es wurde dabei ein Lehrstuhl (βημα) mit 5 aufsteigenden Stufen errichtet, um die Gegenwart des der Sichtbarkeit entrückten Lehrers Mānī anzudeuten.

[2]) Die Behā'īmoschee in ʿAschḳābād (s. ob. S. 73; Dreyfus, a. a. O.) hat das Minaret als bloßen Schmuck beibehalten, dagegen weder eine Nische für den Vorbeter (ein miḥrāb) noch eine Kanzel für den Freitagsgottesdienst (ein minbar). Ebenso fehlen die Brunnen für die heiligen

Gebet im Islām spielt, bewegt sich die Theosophie der Bābīsekte von jeher in praxi wesentlich in Gebetsrhapsodien (munādschāt). Ihre Abfassung macht schon beim Bāb und bei Haḍrat i Ḳuddūs das Hauptstück in ihrer Produktion von „Versen" (ājāt) aus und die Gebete, die Behā Allāh und ʿAbd al Behā schreiben, sind für ihre Sekte von kanonischer Bedeutung. Es finden sich auch Beichtgebete darunter, während die öffentliche Beichte als ein Bollwerk des Klerikalismus vom Kitāb aḳdas so gut wie vom Bajān (ar. VII, 14) gestrichen wird.

Was die rituelle Reinigung betrifft, so werden wie beim Bāb die Waschungen freigegeben, aber doch als religiöse Sache empfohlen und Bäder im Interesse der Reinlichkeit zur Pflicht gemacht (s. u. sub D).

c) Das zakāt (Almosenreichen) wird im Sinne der Kulturbewegung umgestaltet. Der Bettel wird verboten[1]) und Arbeit in einem bestimmten Beruf zur Pflicht gemacht (vgl. dazu D., Essai S. 127). Mönchtum und Priestertum (vgl. o.) werden auch unter diesem Gesichtspunkt beseitigt als eine Quelle sozialer Not. Dafür wird Gelderwerb gepriesen[2]) und eine vernünftige Armenfürsorge und Wohltätigkeit verlangt. Die Armensteuer beträgt $^1/_{19}$ des Vermögens als einmaligen Beitrag für das beitu'l ʿadl (s. u.),

Waschungen, da die rituelle Unreinheit aufgehoben ist. Daß die alten Formen z. T. ohne ihre Bedeutung beibehalten werden, zeigen die Brunnen, die ʿAbbās Efendī für die Behā'īmoschee in Chicago wünscht (s. unt. S. 149). Da zugleich auf die Pflege von Baumanlagen um das Gotteshaus gedrungen wird, scheinen altpersische Einflüsse nachzuwirken. Brunnen und Bäume sind Requisite des Feuertempels (Chantepie a. a. O. II, 206).

[1]) „Der Gottverhaßteste aller Menschen ist der, der sitzt und bettelt, „halte das Tau des Eigentums fest und vertraue Gott, dem Geber aller „Gaben" (bei Br. 1889, S. 975). Das Verbot des Bettels als einer Sünde findet sich schon im Bajān und wird dort auch von Gobineau (S. 374) auf abendländischen Einfluß zurückgeführt. Auch dort wird der Erwerb zur Pflicht gemacht. Der Protest gegen das Bettelmönchtum trifft den Ṣūfismus (vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 168).

[2]) In seiner Kulturfreudigkeit, die ihn zu einem Träger der modernen Kulturbewegung im Orient macht, greift der Bābismus über den Ṣūfismus, dessen entnervenden Einfluß auf das öffentliche Leben dem jungen Orient im Bewußtsein steht (so schon Gobineau a. a. O. S. 140 f.), auf die ursprüngliche realistische Art des Islāms zurück — vgl. dessen Protest gegen das Mönchtum und die Ehelosigkeit bis zu dem ḥadīth: „Für jeden Bissen, den der Rechtgläubige in seinen Mund tut, wird ihm göttliche Belohnung zuteil", vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 145 f. — und weiter zurück auf die avestische Religion, wo „Kultur nicht nur um der Arbeit und des Kampfes, sondern auch um des Reichtums und des Besitzes willen gepriesen, überhaupt dem Eigentum ein in die Augen fallender Wert beigelegt und Armut für eine Schande gehalten wird, wenn sie durch Faulheit hervorgerufen ist" (Chantepie a. a. O. II, S. 212).

dem die Armenfürsorge obliegt. Sie wird wie im Bajān (dort 1/5 vgl. Nicolas, B. ar. S. 188) bei Vermögenszuwachs entsprechend ergänzt.

d) Das Fasten wird vom Monat Ramaḍān auf den letzten (19.) Monat des Bābīkalenders (Monat des ʿAlā vgl. o. S. 27 A. 1) verlegt, wie dies schon der Bāb verordnet hat (ar. baj. VIII, 18, Gob. S. 525), indem er es zugleich Kindern bis zu 11 Jahren und den Älteren von 42 Jahren an erläßt (Nic. B. ar. S. 103). Voran gehen dem Fastenmonat die 5 Schalttage (s. o. S. 27 A. 1), die der Gastfreundschaft und Speisung der Armen gewidmet sind (vgl. A year a. the Pers. S 321). Das Neujahr (naurūz) ist sodann als „Tag des Behā" der höchste Festtag (s. o. S. 27 A. 1); der 23. Mai wird als Tag des ẓuhūr des Bāb gefeiert. Über das Rezwānfest s. o. S. 78.

e) Die Wallfahrt (ḥaddsch). Br. 1889, S. 974: „Wallfahrten „zu «dem Haus» (beit) werden denen, die sie unternehmen können, „verordnet, Frauen werden entschuldigt. Unter «dem Haus» ver„standen die meisten Bābī, die ich fragte, das Haus des Bāb in „Schīrāz in der Glasbläserstraße (Kūche i schīschegarān)". Auch hier sind die Vorschriften des Bajān die beste Erklärung. Dort heißt es (ar. baj. IV, 12—19 s. Gob. S. 941ff.): „Gebt die „Heiligtümer der Erde [Mekka und die schīʿitischen Imāmzāde, „auf und übertragt das, was sie haben [ihre Bedeutung], auf „den Einzigen [die Einheit des „Punktes" und der 18 Buch„staben des Lebendigen bezw. ihre Imāmzāde]. „Wenn ihr Schutz „suchet bei diesen Heiligtümern [Asylrecht], so müßt ihr von den „Menschen geschont werden." „Verherrlicht diese Heiligtümer] „so gut ihr nur könnt". „Kommt zu meinem Hause. Das ist „das Haus, das Gott geschaffen hat. Siehe mein Haus! Verkauft „es nicht, noch was dazu gehört. Je mehr ihr zur Macht gelangt, „desto mehr verherrlichet es!" „Wahrlich das heilige Haus ist „das, in dem ich den man juẓhiruhu'llāh erzeugen werde, sein „Geburtshaus." Es folgen Mahnungen, bei dessen Erscheinen nicht am Bāb und seinem Haus hängen zu bleiben, sondern durch den man juẓhiruhu'llāh in das Haus Gottes einzugehen, das sich dann erst recht öffnen werde, unter Bezugnahme auf den theosophischen Satz: „Betretet die Häuser durch ihre Türen" (T. N. S. 228 vgl. o. S. 14 Anm. 1). „Stoßet die Türe des Hauses auf" (vgl. o. S. 10), „denn die Wallfahrt hat den Zweck, euch mit dem „Herrn des Hauses bekannt zu machen. Sie belehrt euch in der „inneren Wissenschaft von dem Inneren dessen, das im Sicht„baren vorliegt." Sodann folgen Verfügungen über die Tempelsteuern und die Beteiligung der Frauen, die einerseits nicht zurückgesetzt, andrerseits nicht überanstrengt werden sollen. V, 1 wiederholt dann noch einmal: „An dem Ort, wo ich geboren bin, sollt „ihr womöglich eine „Einheit" von (19) Tempeln errichten."

Behā Allāh scheint durch Errichtung eines Imāmzāde des Bāb[1]), die er seinem Sohn Abbās Efendī zur ersten Aufgabe nach seinem Tode machte, die Geburtsstätte durch die Grabesstätte ersetzt zu haben, wie auch seine eigene Grabstätte in ʿAkkā heute das Ziel der Wallfahrten der Behā'ī ist. Wallfahrten zu den Geburtsstätten des Bāb und Behā (in Ṭeherān) sind z. Z. natürlich ausgeschlossen. Es ist aber beachtenswert, daß Behā im Kitāb aḳdas Ṭeherān als seine Geburtsstadt segnet, indem er ihr verheißt, sie werde der Sitz einer Volksvertretung in Persien werden (Br. 1889, S. 978). Wenn er hier die Wallfahrt somit freigibt (vgl. u. S. 130), so wird sie doch nicht aufgehoben und die enthusiastische Verheißung des Bajān (a. a. O.): „In jener Zeit werdet ihr in größerer Zahl zu meinem Hause heraufsteigen, als je in früheren Religionen" steht dem Behāismus deutlich im Bewußtsein (s. u. S. 135 f., 148 ff.).

2) Sonstige Bestimmungen. Wie Behā Allāh die radikale Durchbrechung der kultischen Grundordnung des Islāms im Bajān bestätigt, so hebt er alle Beschränkungen des Islāms mit dem Satze auf: „Ihr mögt alles tun, was nicht dem gesunden Menschenverstand widerstreitet", beharrt aber im Gegensatz gegen die Antinomisten im Urbābismus bei der Besonnenheit der Gesetzgebung des Bāb (vgl. o. S. 48): Weintrinken und Opiumrauchen bleiben trotz tatsächlich freierer Praxis verboten; andererseits werden Beschneidung und Verschleierung, obwohl im Prinzip aufgehoben, nicht verboten, sondern wird im Sinn des Ketmān empfohlen, sich in diesen Adiaphora an die Landessitte anzupassen. Das bābistische Rituell der Totenbestattung unter Belassung des Bekenntnisringes (Karneolring mit dem Gottesnamen wie üblich unter Muhammedanern, hier jedoch mit Behā's Namen vgl. A Year a the Pers. S. 317; weißer Stein vgl. J. A. 1866, II S. 497 ff), Waschung mit Rosenwasser[2]), Einkleidung in Seide, Bevorzugung des lichten

[1]) Die Überreste des Bāb hat Behā Allāh im Zusammenhang mit seiner Deklaration im Jahre 1867 in seinen Besitz gebracht, nachdem sie seit 1850 in dem Imāmzāde i Maʿṣūm zwischen Ṭeherān und Ribāṭ Karīm geborgen waren (T. N. S. 46 Anm.). Das Mausoleum, das ʿAbbās Efendī nach Behā's Tod (1892) am Abhang des Karmel über Ḥaifā für den Bāb zu errichten anfing, ist jetzt nahezu vollendet und enthält neben dem Hauptraum zwei Seitenräume, die dem Andenken der „ersten Einheit" (Bāb und die 18) geweiht sind (Chase a. a. O. S. 14 ff. m. Abb.). Neuestens sucht ʿAbbās Efendī von den deutschen Kolonisten in Ḥaifā die nötigen Grundstücke zu erwerben, um eine marmorne Freitreppe aufzuführen (Mitt. d. Pastor Zeller in Jaffa).

[2]) Das Wertlegen des Bajān und des Kitāb aḳdas auf Parfümierung hat seinen Vorgang im Ṣūfismus, wo das Parfüm als eine „Offenbarung der Schönheit und Herrlichkeit Gottes" gilt (Tholuck, Blütensammlung S. 55 Anm.), sowie übrigens schon im ursprünglichen Islām (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 147 f.).

Kristallsarges, wird neu eingeprägt (Br. 1889, S. 979 vgl. 928ff). Am Zeremonial wird überhaupt nur die Bestimmung des Bajān, die heiligen Bücher alle 202 Jahre neu abzuschreiben, ausdrücklich aufgehoben. Was ihre Verwendung im Gottesdienst betrifft, soll die Rezitatiton daraus regelmäßig, aber kurz stattfinden. Der Bāb hatte 19 Bajānverse pro Tag verlangt.

3) Die Aufhebung des h. Krieges und der gesetzlichen Unreinheit wird im Kitāb aḳdas konsequent durchgeführt, nachdem sie bereits im Bajān vorliegt, aber noch nicht so unbedingt[1]) und von Behā Allāh bereits bei seiner Deklaration als seine wesentliche Mission bezeichnet wurde (vgl. o. S. 78, 99).

B. Das Moralgesetz enthält die elementaren Verbote der zweiten Tafel des Dekalogs. Die Feindesliebe findet sich ebenfalls schon im Bajān und kommt aus dem Ṣūfismus, der dies christliche Gebot im Sinn absoluter Passivität und Friedfertigkeit deutet. Ebenfalls schon das Bajān verbindet mit dem Schutz des persönlichen Lebens[2]) das positive Gebot der Höflichkeit (Gob. S. 344), das Behā Allāh besonders betont und das ebenfalls ṣūfisch ist[3]).

C. Die staatsrechtlichen Bestimmungen, die in gut islamischer Weise zugleich

---

[1]) Zum dschihād beim Bāb vgl. ob. S. 56. Seine Aufhebung der rituellen Unreinheit, des stärksten Bollwerks des Islāms (speziell des schī'itischen) von der alten persischen Religion her (Goldziher, Islamisme et Parsisme a. a. O. S. 143ff.), basiert auf der prinzipiellen Aufhebung derselben (s. ob. S. 47, 57. Ar. baj. X, 1 u. 5, VI, 5 u. 17), jedoch beschränkt der Bāb seinen Zukunftsstaat vorläufig auf die 5 inneren Provinzen (VI, 3) und (V, 7) und genehmigt nur den Handeltreibenden freien Verkehr mit aller Welt.

[2]) Der Bāb dehnt seinen Grundsatz: „niemand darf einem andern Gewalt antun noch seinen Nächsten betrüben" (Nic., B. ar. S. 168) — vgl. ob. S. 56 — wohl unter dem Einfluß der Kulturbewegung auf ṣūfisches Empfinden bis zur Abschaffung nicht nur der Todesstrafe, sondern auch der Körperstrafen aus. Selbst der Schüler darf vor vollendetem 5. Lebensjahre nicht geschlagen werden und auch dann nicht mehr als 5 Schläge und diese nur unter Auflegung einer Decke erhalten (ib. S. 163).

[3]) Vgl. das Wort des Avicenna: „der Erkennende (al 'ārifu) ist freundlich, höflich, verbindlich. Wie sollte er auch anders, da er sich an Gott und allen Dingen freut". Oldenberg (Der Buddhismus u. d. christl. Liebe a. a. O.) illustriert mit diesem Zitat zugleich die buddhistische Ethik; dazu vgl. Pischel (a. a. O. S. 80): „Liebe, Mitleid, freundschaftliche Teilnahme und Gleichmut machen ein Leben in Gott aus; sie sind die «Vier Unermeßlichen» oder, wie sie der nördliche Buddhismus nennt, die «Vier Leben in Gott»"; und ein Zitat wie: „Nicht durch Feindschaft kommt in dieser Welt je Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe. Das ist das ewige Gesetz" (S. 82).

(1) das Kirchenrecht darstellen, konzentrieren sich um die bābistische Institution des beitu'l ʿadl (Haus der Gerechtigkeit), das bereits im persischen Bajān als die administrative Instanz des bābistischen Zukunftsstaats auftritt (Br. 1889, S. 928) und hier nun von Behā zugleich nach der kirchlichen wie der kommunalen Seite hin ausgebaut erscheint. „Gott hat jeder Stadt „befohlen, ein beitu'l ʿadl einzusetzen." Über die Mitgliederzahl (9 oder mehr) s. o. S. 111 A. 1. Dieses Kollegium soll aus der Wahl der Gemeinde hervorgehen, aber zugleich als eine göttliche Instanz gelten: „Sie sind die Beauftragten Gottes „in der sichtbaren Welt und seine Vertreter für die Menschen „auf Erden. Sie stehen in der Gegenwart Gottes und sehen das „Unsichtbare" (bei D., Essai S. 100). „Sie sind inspiriert durch „einen unsichtbaren Hauch Gottes. Jeder muß ihnen gehorchen. „Die politischen Fragen werden von ihnen mit derselben Unfehl- „barkeit entschieden, wie die religiösen von dem Buche, das Gott „geoffenbart hat" (Traktat eschrāḳāt — s. u. — D. II S. 59 in ausdrücklicher Ergänzung des Kitāb aḳdas). Das beitu'l ʿadl ist somit die Instanz, die dem unfehlbaren Imām, der ebenfalls als Fortsetzung der prophetischen Offenbarung sowohl in religiösen wie politischen Dingen absolute Autorität ist, entspricht. Daß es ein aus dem Willen der Gemeinde hervorgegangenes Kollegium ist, stellt es dem idschmāʿ (consensus ecclesiae), das in der sunnitischen Kirche die Stelle des Imām einnimmt, an die Seite. Die Zuständigkeit im Profanen so gut wie im Religiösen geht auf die muhammedanische Anschauung von der Einheit beider Lebensgebiete zurück, die im bābistischen Begriff des Prophetischen ausdrücklich erscheint: Der Prophet beherrscht als der „Vollkommene" kraft seiner gnostischen Intuition (ʿilm i ladunī s. o.) die gesamte Wirklichkeit und ist, da die Religion (bzw. der logos) „das Band aller Dinge" ist (z. B. Leç. S. 220), berufen, auf allen Lebensgebieten kraft seiner „Wissenschaft" aufklärend und gesetzgeberisch zu wirken. Das beitu'l ʿadl stellt nun den Stellvertreter des Propheten nach seinem Tode dar. Das Kitāb aḳdas verfügt, daß die Nachfolge zwar zuerst an Behā's ältesten Sohn, ʿAbbās Efendī, von ihm aber auf das beitu'l ʿadl übergehen solle. Ihm steht die Auslegung der Lehre und des Gesetzes des Behā Allāh zu, sowie seine unfehlbare Ergänzung angesichts einzelner und neuer Bedürfnisse und Fragestellungen (kalimāt i firdausijja, D. II S. 46). Das oberste beitu'l ʿadl baut sich wie die lokalen Kollegien, denen dieselbe Unfehlbarkeit und Vollmacht eignet, auf der Wahl der Gemeinde auf und ist als Volksparlament gedacht[1]),

[1]) Vgl. ʿAbbās Effendī in Leç S. 241: „Wenn eine Sache in dem Buche „nicht erwähnt ist und das beitu'l ʿadl entscheidet sie durch einstimmigen „oder auch nur durch Majoritätsbeschluß, so ist diese Entscheidung und dies

wie das lokale beitu'l ʿadl als Kommunalbehörde[1]). Das Königtum soll daneben bestehen. Das Kitāb aḳdas verkündigt die Lehre von der konstitutionellen Monarchie. Während der radikale Flügel im älteren Bābismus dem politischen Mahdīideal, wie es in der schīʿitischen Imāmatsidee liegt, nachgab und sich gegen den Thron erhob, wiederholt Behā Allāh hier seine Absage an dies Ideal, wie er schon im Īḳān begründet und im Brief an den Schāh öffentlich bekannt hatte: „Ich schwöre einen Eid, daß ich nicht „über Königreiche verfügen will, sondern gekommen bin, über „Herzen zu regieren. Wahrlich die Herzen sind es, auf die es „Behā absieht" (bei D., Ess. S. 87). Freilich soll der König sich zur wahren Religion bekennen und ihr seinen Arm leihen (s. o. S. 101). So kombiniert Behā Allāh also das Kalifat mit dem beitu'l ʿadl. Der Bābismus erscheint hier als die religiöse Verarbeitung des modernen Staatsideals, wie es der Islām durch die Kulturbewegung in sich aufnimmt[2]), als ein konstitutioneller Mahdismus.

Die Aufgaben, die Behā Allāh im Kitāb aḳdas dem beitu'l ʿadl im einzelnen zuschreibt, erstrecken sich über das gesamte staatliche Leben: es gibt die Gesetze, es handhabt Verwaltung und Rechtsprechung („Lohn und Strafe sind die Grundpfeiler der Welt", Traktat eschrāḳāt, D. II S. 56ff., wo zugleich im Sinne der jungorientalischen Reformbewegung auf die Notwendigkeit eines zuverlässigen Beamtenstandes der Finger gelegt wird) und es besorgt die geistige Wohlfahrt des Volkes. Das Hereinragen der Kulturbewegung wird darin besonders sichtbar, daß das Schulwesen und die Wohlfahrtspflege hervorgehoben und im Unterschied von der bisherigen Staatsverwaltung dem beitu'l ʿadl ganz besonders zur Aufgabe gemacht werden. „Es ist „jedem Vater vorgeschrieben, seinen Sohn oder Tochter in den „Wissenschaften und allem, was in den „Tafeln" (s. u. S. 135) ver-

„Gebot unfehlbar, wenn das beitu'l ʿadl aus der Wahl des ganzen „Volkes hervorgegangen ist. Indessen haben seine Mitglieder nicht einzeln „die „natürliche Vollkommenheit" (des Propheten), sondern die Körperschaft „des beitu'l ʿadl steht unter dem Schutze und der Bewahrung Gottes (sc. vor „Irrtum), was man „verliehene Vollkommenheit" (vgl. unt. S. 145) nennt". — Der Zusammenhang mit der konstitutionellen Bewegung in Persien ist unverkennbar.

[1]) Hiezu vgl. die von der Revolution in Persien geschaffenen lokalen Gemeindevertretungen, die andschuman (vgl. dieselbe Sache bei den Aḥmedijja s. u. S. 192).

[2]) Bekanntlich ist die muhammedanische Geistlichkeit im vorderen Orient weithin ein Träger des konstitutionellen Gedankens, wie er sich in den Revolutionen in der Türkei und Persien Bahn gebrochen hat. Sie versucht ihn aus Ḳor. 42, 34—36 als Muḥammeds ursprüngliche Absicht zu rechtfertigen (RMM Dez. 1906, S. 99).

„ordnet wird, zu erziehen. Wer es versäumt, soll, wenn er reich „ist, vom beitu'l 'adl mit der hiefür nötigen Summe belangt werden. „Andernfalls fallen die Kosten auf das beitu'l 'adl, denn wir haben „es zu einem Asyl für die Armen und Unglücklichen gemacht" (bei D., Essai S. 103) und: „Wir empfehlen den Mitgliedern des „beitu'l 'adl und gebieten ihnen, die Diener Gottes (Menschen), „ihre Frauen und Kinder zu schützen und überall über den öffent- „lichen Interessen zu wachen. Heil dem Edeln, der einen Ge- „fangenen bei der Hand nimmt, dem Reichen, der für die Armen „sorgt, dem Gerechten, der den Unterdrückten verteidigt gegen „den Bedrücker" (Traktat kalimāt i firdausijja, D. II S. 49)[1]). Schon der Bāb hat im persischen Bajān Elementarschulen einschl. Mädchenerziehung verlangt und die staatliche Armenfürsorge des beitu'l 'adl vorgesehen (Br. 1889, S. 928). Doch herrscht überall die dogmatische Aufgabe des beitu'l 'adl vor: „Die Mitglieder des beitu'l 'adl müssen Tag und Nacht auf „alles achten, was an Erleuchtung vom Aufgang des Himmels der „höchsten Feder [ḳalam = Behā Allāh als der inspirierte und „inspirierende Urwille = logos s. u. S. 133 A. 2] kommt zur Er- „ziehung der Menschen, zur Auferbauung der Gemeinwesen, zur Be- „schützung der Seelen und Verteidigung der Ehre" (Eschrāḳāt, D. II S. 53). Speziell in der Schule soll der Religionsunterricht in der Lehre des Behā gepflegt und den Kindern der von Behā geoffenbarte innere Sinn der h. Bücher der verschiedenen Religionen gelehrt werden (kalimāt i firdausijja, D. II S. 46). Die finanzielle Fundierung des beitu'l 'adl wird im Kitāb aḳdas (s. bei D., Essai S. 111) dahin geregelt, daß zu der einmaligen Kapitalsteuer des zakāt (s. o. S. 114) alle Erbteile kommen, für die der betreffende Erbe fehlt (s. u.), sowie freie Stiftungen und etwaige Strafgelder. Auf diesem Wege soll die periodische Staatssteuer vermieden werden. Schon der Bāb ist der Abneigung des Orientalen gegen das Steuerwesen dadurch entgegengekommen, daß er den staatlichen Zwang auf den moralischen reduziert wissen wollte (Gob. S. 342) und daß Behā Allāh diesen Punkt weiter verfolgte, haben wir in den Sendschreiben an die Höfe gesehen (s. o. S. 101. 105). Auch er will seine Steuer für das beitu'l 'adl nur moralisch gemacht sehen. Die Mitglieder desselben „dienen dem Volk aus Liebe zu Gott" d. h. beziehen keinen Gehalt. Es wäre noch im einzelnen zu erheben, inwieweit die Be-

[1]) Zu einem vollständigen beitu'l 'adl gehört nach 'Abbās Efendī eine Moschee (maschreḳu-l-aḏkār (s. ob. S. 113), die zugleich als Rathaus dient, und fünf öffentliche Einrichtungen: eine Waisenschule, eine Hochschule, ein Hospital, eine Apotheke, ein Hospiz (Dreyf., Une institution béhaïe a. a. O. S. 122). Man wird unwillkürlich an die christlichen Missionsstationen im Orient erinnert, die speziell diese Dependenzen aufweisen.

stimmungen des Kitāb aḳdas über die Einkünfte (waḳf) des beitu'l 'adl, die Browne (1889 S. 975) nur flüchtig erwähnt, mit denen das Bajān (Gob. S. 340ff.) übereinstimmen (vgl. ob. S. 115). Der Verfügung des Bāb, daß der man juẓhiruhu'llāh darüber zu bestimmen hat, entspricht die Vorschrift des Kitāb aḳdas, daß Behā Allāh die Staatskasse der neuen Religion verwaltet und sie sodann auf seine Söhne und von da auf das beitu'l 'adl übergehen soll. Die Vorschrift des Bajān (V 6), von allem das Beste dem m. j. A. zu geben, wird ausdrücklich aufgehoben.

(2) Das Kriminalrecht wird ebenfalls in engem Anschluß an das Bajān geregelt. Die Geldstrafe, die der Bāb als die einzige Strafart proklamiert hatte, bleibt mit dem Satz von 19 mithḳāl für schwere Vergehen wie Ehebruch, dagegen wird die vom Bāb abgelehnte Todesstrafe neben der des lebenslänglichen Gefängnisses für den Mord vorgesehen. Für Diebstahl ist Gefängnis vorgesehen, beim zweiten Wiederholungsfall Brandmarkung an der Stirne.

(3) Das Familienrecht erscheint wiederum wie das des Bāb speziell in der Richtung des Eherechts und Erbrechts ausgebaut. Im Eherecht gehen beide (Br. 1889, S. 976; Gobineau S. 345 ff.) davon aus, daß sie die Ehe für jedermann zur Pflicht machen[1]), die Polygamie mit der einen Ausnahme, daß bei Unfruchtbarkeit eine zweite Frau genommen werden darf, verwerfen und die Ehescheidung, die bei der Leichtigkeit, mit der sie dort gehandhabt wird, das Krebsübel des Orients ist, zwar nicht verbieten, aber doch erschweren, indem sie bei Ehezwisten ein Jahr Bedenkzeit vor der Scheidung verlangen und im geraden Gegensatz zum Brauch des Islāms die Wiedervereinigung mit der Geschiedenen, solange diese keine neue Ehe eingegangen ist, erlauben. Neu scheint Behā's Verfügung zu sein, daß Frauen, die von ihren Männern 9 Monate ohne Nachricht gelassen wurden, eine andere Ehe eingehen dürfen, doch mahnt Behā zur Geduld. Auch die Bestimmung, daß die Zustimmung des Mädchens zur Ehe nötig ist, findet sich schon beim Bāb, Behā fügt die der beiderseitigen Eltern hinzu. Sichtlich hängt dies Stück Hebung des weiblichen Geschlechts (vgl. o. S. 47 A. 2) mit der Kulturbewegung zusammen. Es ist eines der Merkmale, an denen die Behā'ī im Orient erkannt werden. Auch im Recht der Frau auf Eigentum bringt Behā die Gleichstellung der Frau zum Ausdruck. Die Mitgift wird neu geregelt. Das Erbrecht wird wie vom Bāb

[1]) Vgl. dieselbe Bestimmung im Avesta und im alten Islām (Ehelosigkeit gilt als sunnawidrig, vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 145. 187). Der Bāb bestimmt selbst den Verwitweten unter Ansetzung von Geldstrafen einen Termin zur Wiederverheiratung (90 bezw. 95 Tage). Das Heiratsalter wird aufs elfte Jahr festgesetzt.

(ar. baj. X, 3) geregelt: Nach Abzug der Begräbniskosten erhalten die Kinder $^{9}/_{60}$, der Gatte $^{8}/_{60}$, der Vater $^{7}/_{60}$, die Mutter $^{6}/_{60}$, der Bruder $^{5}/_{60}$, die Schwester $^{4}/_{60}$, der Lehrer $^{3}/_{60}$ (vgl. dazu Arakelian a. a. O. S. 101). Während jedoch der Bāb Vertretung nach Köpfen zuläßt, verfügt Behā, daß beim Ausfall eines Erben $^{1}/_{8}$ an die Kinder und $^{7}/_{8}$ an das beitu'l 'adl fallen.

(4) Vom Handelsrecht sei erwähnt, daß schon der Bāb die absolute Freiheit des Handels und der Verträge anerkennt, sowie die Erhebung von Zinsen auf Waren, die unter Zahlungstermin verkauft werden, zuläßt (Nic., B. Ar. S. 155).

D) Wie im Islām das Ḥadīth zugleich die Sitte regelt und beim Bāb die Reform zahlreicher orientalischer Sitten nach dem Muster der abendländischen Sitte und nach gewissen Gesichtspunkten seiner Religion einen Teil seiner Gesetzgebung ausmacht, so ist dies auch im Kitāb aḳdas der Fall. Behā wiederholt hier verschiedene, den Komfort und die Reinlichkeit betreffenden Vorschriften des Bāb (vgl. Gobineau S. 353), wie Rasieren des Bartes, Gebrauch des Bades (Warnung vor den als unreinlich dargestellten Badeanstalten der Perser!) oder wie Sitzen auf Stühlen, Gebrauch von Messer und Gabel und dgl. Doch werden gewisse orientalische Gebräuche wie das Tragen langer Haupthaare, die Beschneidung, die Verschleierung und dgl. teils aus Überzeugung, teils aus Akkomodation gewahrt. Auch soll die Kultur, soweit sie Schmuck des Lebens ist, gepflegt werden und wird das Verbot des Islāms auf Tragen von Schmuck und auf die Pflege der Musik aufgehoben. So waren auch schon im Bajān die Pflege der Künste und Aneignung gesellschaftlicher Bildung vorgeschrieben (Br. 1889, S. 928) und die Luxusverbote des Islāms betr. Geräte von Edelmetall und Tragen von Seide aufgehoben (Nic. S. 162).

E) Die Spitze der Gesetzgebung des Kitāb aḳdas, worin sie zugleich am bestimmtesten über die des Bajān hinausführt, ist die Proklamation der Gleichheit aller Menschen und die Verpflichtung auf den Kosmopolitismus: „Die herrlichste „(abhā) der Früchte am Baume der Weisheit ist jenes erhabene „Wort: ihr seid alle Früchte Eines Baumes und Blätter Eines „Zweiges. Behā (oder prädikativ: Herrlichkeit) ist nicht für den, „der sein Vaterland liebt, sondern für den, der die ganze Welt „liebt". In diesem Zusammenhang erscheint die Verpönung des Krieges (nur im Notfall wird Gebrauch der Waffen gestattet) und das strenge Verbot der Sklaverei (Nr. 164. 385). Eigentümlich und besonders bezeichnend für Behā's Gesetzgebung ist die weitere Verordnung der Schaffung einer Einheitssprache und Einheitsschrift, „der beiden Zeichen der Reife der Welt",

indem offen gelassen wird, ob eine der lebenden Sprachen dazu erhoben oder eine Kunstsprache bezw. -schrift geschaffen werden soll. Behā bezeichnet selbst diese Verordnung als die Spitze des ganzen Kitāb aḳdas (Traktat Eschrāḳāt D. II S. 57): „Diese [Schrift „und Sprache] sollen sodann in den Schulen der Welt gelehrt werden „und so die Welt ein einziges Vaterland werden". Zugleich wird kosmopolitische Gesinnung und brüderlicher Verkehr zwischen den Angehörigen der verschiedenen Völker, Religionen und Rassen zum Hauptgebot. Die Menschen sollen durch die Religion des Behā zur Religionsverbrüderung gelangen, die sich im allgemeinen Völkerfrieden auswirken soll. Das Ideal ist ein internationales beitu'l 'adl, das für die Schaffung der Weltsprache und Erhaltung des Weltfriedens sorgt (s. o. S. 105). — Diese Forderungen und Ideale hängen deutlich mit dem Mahdismus und zwar mit der theosophischen Fassung, in der er im Bābismus vorliegt, zusammen. Der Mahdī bringt die Religion der Einheit. Dieser Begriff hat dabei überall eine doppelte Orientierung, eine theologische (tauḥīd) und eine soziologische (ittiḥād und ittifāḳ vgl. Arakelian a. a. O. S. 94). Die Enthüllung der Gottheit, die den „inneren Sinn" der Religionen bedeutet, bedeutet zugleich die Vereinigung aller Religionen und ihrer Bekenner. Daß dieser Gedanke schon den älteren Bābismus beherrscht, geht aus seiner gleichen Fassung des Mahdī-Ideals hervor und wird daran sichtbar, daß schon der Bāb den dschihād aufgehoben und den Verkehr mit den Bekennern der anderen Religionen freigegeben hat (s. o. S. 56f.). Nur trat bei ihm und dem älteren Bābismus dieses universalistische Prinzip seiner Religion in praxi hinter ihrer lokalen Bedingtheit zurück, ohne sich so zu entfalten, wie wir es hier bei Behā sehen. Immerhin mag die Schrift, die der Bāb erfunden hat (ohne übrigens in seiner Sekte Anklang damit gefunden zu haben), demselben Interesse entsprungen sein, wie die von Behā geforderte Einheitsschrift. Wenn ferner Behā das Erlernen der modernen Sprachen zur Pflicht macht, um bis zur Gewinnung der Einheitssprache der Zukunft[1]) die Trennung der Völker auf diesem Wege nach Kräften

[1]) Die naheliegende Annahme, daß die abendländischen Bestrebungen in dieser Richtung (Volapük, Esperanto) auf dem Wege der Kulturbewegung eingewirkt haben, ist hier wie bei dem anderen Punkt des Weltfriedens (s. ob. S. 105f.) möglichst hinter die Begründung zurückzustellen, die diese Ideen im Orient selbst haben, wo sie seit uralter Zeit (vgl. z. B. 1. Mos. 11 und Jes. 9) im Zusammenhang mit dem religiösen Denken auftreten. Speziell beim Bābismus liegt die Vermutung nahe, daß die Idee der Einheitssprache und -schrift in seinem Ḥurūfismus begründet liegt, der die Vielheit in der Welt aus der Einheit Gottes als eine Entfaltung der Buchstaben und Worte aus dem logos ableitet (s. ob. S. 24f.).

zu überwinden[1]), so darf der Gegensatz zwischen Bāb und Behā, dem Bajān und dem Kitāb aḳdas an diesem Punkte ebenfalls nicht überspannt werden. Behā hebt nur das Verbot des Bajān, tote Sprachen zu lernen, auf. Die Erlernung der lebenden Sprachen hatte der Bāb nicht verboten, das Persische hat er selbst bevorzugt. Auch in der Stellung zur Bildung überhaupt sind beide nicht so verschieden, als man nach Gobineau, Huart und Browne meinen sollte. Auch der Bāb empfiehlt das Studium aller Wissenschaften und schließt nur ihr Studium in der spezifisch-kirchlichen Fassung der muhammedanischen Theologie, Philosophie, Sprachwissenschaft und Rechtswissenschaft aus (pers. baj. IV 10, s. Nicolas Bey. Ar. Av.-prop. S. 34 ff.). Er geht davon aus, daß der Prophet alle Wissenschaften kennt und zugleich erneuert, die Naturwissenschaften so gut wie die Geisteswissenschaften. Die Lehrbücher dieser Wissenschaften, wie sie der Islām hat, sind daher veraltet und durch neue bābistische zu ersetzen (ebenda). Behā Allāh (wie auch ʿAbbās Efendī, s. u. S. 172) teilt diese Auffassung von der Prophetie durchaus. Nur steht er weniger mehr in Front gegen den Islām des schīʿitischen Klerus in Persien, nimmt vielmehr das in der Kulturbewegung einströmende westliche Wissen in sich auf, um es als behāistische Wissenschaft wieder von sich zu geben. Die Probe darauf ist, daß er auch die Ideen des Weltfriedens und der Weltsprache ausschließlich für seine Religion in Anspruch nimmt. Tatsächlich herrscht bei Behā dieselbe dogmatische Exklusivität, die beim Bāb nur offener zutage tritt, und sobald der Behāismus nur einigermaßen dazu in der Lage sein wird, wird er auf die Vorschrift des Bāb zurückkommen, daß alle Wissenschaften nur aus Büchern der eigenen Sekte studiert werden dürfen (Nicolas a. a. O. S. 37 ff.)[2]). Behā soll schon selbst solche Lehrbücher (ṣuwar i ʿilmijje) verfaßt haben vgl. Br., A Year usw. S. 314).

[1]) „Damit der Sprachenkundige Gottes Sache nach dem Osten und Westen der Welt gelangen lasse und sie unter den Staaten und Nationen verkündige in einer Weise, daß die Gemüter der Menschen angezogen werden.“ „Dies ist das Mittel der Einigung und die höchste Ursache der Verständigung und Zivilisation“ (Kitāb aḳdas Nr. 12. 276. 468).

[2]) Die Ausdehnung der Offenbarung auf alle Wissenschaften hat ihre innere Begründung an dem Geheimwissen des Propheten s. ob. S. 118, obwohl sie überall auftritt, wo die Religion das Kulturleben noch durchgehends beherrscht. Immerhin ist es ein Besonderes, wenn ein derartig umfassendes heiliges Schrifttum auftritt. So hat der Islām seine kanonische Literatur auf allen Lebensgebieten (Recht und Wissenschaft), so soll die avestische Literatur alle Wissenschaften umfaßt haben (Chantepie a. a. O. II, S. 173) und so „beschäftigen sich die indischen Purāṇas nicht nur mit der Religionslehre, sondern mit allen Fächern der Wissenschaft“ (Tiele a. a. O. S. 245).

So ist die Gesetzgebung des Kitāb aḳdas zwar keine eigene Schöpfung neben dem Bajān des Bāb, stellt aber doch eine neue Orientierung des Bābismus dar. „Behā warf alle Beschränkungen sowohl des Islāms als auch des alten Bābismus von sich. Im Verhältnis zu letzterem befreite er seine Verkündigung wohl nicht von aller mystischen Spekulation, Buchstaben- und Zahlenkünstelei, die dem ursprünglichen Bābītum angehaftet hatten. Jedoch sein vorwiegendes Interesse ist auf den Ausbau der ethischen und sozialen Momente gerichtet" (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 300). Insofern „durchdringt seine Lehre ein ganz anderer Geist als die alte Bābīlehre. Seine Religion ist mehr praktisch, seine Lehre weniger mystisch und metaphysisch orientiert" (Br. 1909, S. 303). Dazu kommt die Hervorkehrung des Universalismus: „Seine Religion streift allen engen Konfessionalismus ab" (Goldziher ibid.) „sein Aufruf gilt allen Menschen" (Br. ibid). Browne (ibid.) setzt infolgedessen (nach dem Vorgang des früheren englischen Gesandten in Ṭeherān, Cecil Spring Rice) das Verhältnis von Bābismus und Neubābismus oder Behāismus in Parallele zu dem der judenchristlichen Urgemeinde und des paulinischen Heidenchristentums und illustriert das Schisma zwischen Ṣubḥi Ezel und Behā Allāh an der Auseinandersetzung zwischen Petrus bzw. Jakobus und Paulus auf dem sog. Apostelkonvent (Ap. Gesch. 15). Die Parallele trifft insofern zu, als Behā Allāh tatsächlich den Bābismus nur in einer neuen Richtung geltend machte und ihn nur formal in den Behāismus aufhob. Doch hebt gerade der prophetische Anspruch des Behā Allāh, mit dem er den Bāb abrogierte[1]), die Parallele nach dieser Richtung wieder auf, indem Paulus ein entgegengesetztes Interesse verfolgte, wenn er sich als einen Apostel „Knecht Jesu Christi" nennt.[2])

[1]) Dies kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß Behā und die Behā'ī von der Bezeichnung Ḥaḍrat i Nuḳṭa für ʿAlī Muḥammed von Schīrāz zu der des Bāb zurückgekehrt sind (vgl. ob. S. 22. 106f. und unt. S. 144f.).

[2]) Damit ist die Frage, ob die prinzipielle Entfernung vom Islām bereits im Bābismus oder erst im Behāismus vorliege, im ersteren Sinne beantwortet. Da jedoch vielfach Unklarheit hierüber herrscht — und die Behā'ī selbst nehmen natürlich nicht Anlaß, sie zu Ungunsten des Behā aufzuhellen — sei hier ausdrücklich einem Mißverständnis begegnet, zu dem die Bemerkung Goldzihers (Vorl. ü. d. Isl. S. 299) Anlaß geben könnte: „Während die Bāboffenbarung im Grunde genommen nur eine Form des Islāms bedeutet, schritt Behā zur weiten Konzeption einer Weltreligion und durch dieselbe einer religiösen Menschenverbrüderung vorwärts . . . Er warf alle Beschränkungen sowohl des Islāms als auch des alten Bābismus von sich". Tatsächlich handelt es sich bei Behā nur um die Ausziehung der Konsequenzen des Bābismus, wie sie die Erweiterung des Gesichtsfeldes mit sich brachte und ist der ursprüngliche Bā-

Die persönlichen Ausfälle, die den Zusammenhang des Kitāb aḳdas an einigen Stellen unterbrechen, richten sich außer gegen einige Machthaber (s. o. S. 104. 108) gegen die Ezelī und die ʿUlemā des Islāms. Ṣubḥi Ezel wird gegen Ende des Buches beschworen, sich zu seinem Meister (āḳā s. u. S. 145) zu bekennen, der ihn, wie er wohl wisse, von jeher inspiriert habe. Sein Verführer (Muḥammed von Iṣfahān s. o. S. 92 u.) sei von Gott hinweggerafft worden (s. u. S. 137) und er biete ihm daher Vergebung an. (Vgl. dazu den Bericht des Nabīl (Stanze 14), wo das zweite Jahr in ʿAkkā, in dem Nabīl schreibt, das Jahr des Lebens, das Behā den Schismatikern anbiete, genannt wird). Der Gegensatz gegen die Ezelī war es, der Behā jetzt nötigte, seine Lehre und Gemeinde nicht nur der millat al-furḳān (der Gemeinde des Ḳorān), sondern auch der millat al-bajān unzweideutig gegenüberzustellen. — Der Protest gegen die ʿUlemā wird ebenso scharf geführt wie beim Bāb. Sie verdrehen Gottes Willen und verhärten sich und das Volk gegen die Wahrheit. Ihre theologischen Einwände erledigt Behā wie der Bāb einfach damit, daß sein inspiriertes Wissen (ʿilm i ladunī) gegenüber ihrem Schulwissen (ʿilm i kasbī) ein Inkommensurables sei. Er schneidet damit alle Kritik ab und fordert die Gegner auf, ihn auf seinem Gebiet zu schlagen, indem sie ein besseres Gesetz (Religion) produzieren. In diesen Zusammenhang gehört auch die Anweisung, das Dis-

---

bismus, so gewiß er es zunächst nur mit dem Islām zu tun hat, nur „scheinbar eine Reform des Islāms, in Wahrheit aber eine neue Religion mit eigener Glaubenslehre, eigenen Dogmen und eigener Gesellschaftsordnung“ (Huart, „Bāb“ in Enzykl. d. Isl. S. 566), die auch bereits von dem Zug ins Universale regiert war, wie es schon der Begriff des Mahdī von selbst mit sich bringt (vgl. ob. S. 43 f.), und zwar in der spezifischen Form ṣūfischer Religionsverbrüderung (vgl. ob. S. 53 ff.). Es handelt sich somit im Behāismus nicht um neue Grundsätze, sondern nur um die neue Tat der praktischen Ausgestaltung. Insofern kann man den erwähnten religionsgeschichtlichen Vergleich, der Behā mit Paulus in Parallele setzt, nach rückwärts ausdehnen und sein objektives Verhältnis zum Bāb mit der Bedeutung des Apostels Paulus neben Jesus als dem Stifter des Christentums vergleichen. Ist das Verhältnis selbst hier vielfach umstritten, so wird es in unserem Falle durch Behās prophetischen Anspruch noch weiter verdunkelt. Dennoch ist dies nur auf den ersten Blick der Fall, und es ist bei genauerem Zusehen in unserem Fall noch offenkundiger, daß bereits der Stifter und nicht erst sein Apostel die prinzipielle Entfernung von der alten zugunsten einer neuen universalen Religion und Kirche bedeutet.

Die Tat des Behā Allāh bleibt dabei in ihrer vollen Bedeutung bestehen und macht ihm alle Ehre. Seinem Weitblick und seiner Tatkraft verdankt es der Bābismus, daß er nicht erstickt ist, sondern aus seinem Eigenen über sich hinausgeführt wurde, wie es der Bāb selbst in Aussicht gestellt hat.

putieren mit den religiösen Gegnern zu unterlassen[1]). Also auch hier dieselbe Methode der Apologetik, wie beim Bāb. Behā protestiert hier wieder gleicherweise gegen das ekstatische Wissen der Ṣūfī (ʿilm i ḏauḳī) wie gegen das natürlich-geoffenbarte Wissen der Philosophen (ʿilm i kašfī) als eine geistliche Anmaßung. Die Erkenntnis ist allein beim Propheten und die Periode eines Propheten dauert 1000 Jahre. „Jeder, der vor Ablauf von 1000 „Jahren eine neue Offenbarung in Anspruch nimmt, ist ein Lügner. „Dieser Vers darf nicht [allegorisch] gedeutet werden." Überhaupt verbietet Behā Allāh im Kitāb aḳdas die allegorische Deutung seines Gesetzes, wie dies schon auch der Bāb im Bajān getan hat (ar. baj. II, 3). Bereiten sie damit den früheren Religionen den Tod, so sträuben sie sich begreiflicherweise gegen die Anwendung dieses Verfahrens gegen sie selbst.

So will das Kitāb aḳdas ein positives Religionsgesetz sein, das Geltung heischt, auch wenn es vorläufig noch nicht durchführbar ist, ehe die neue Religion sich irgendwo durchgesetzt hat. Es wird kein Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Religion gemacht, das Gesetz ist für alle bindend. Der Antinomismus ist ausgeschlossen, sowohl in ethischer wie in dogmatischer Beziehung. Das neue Religionsgesetz des Behā Allāh ist nach Analogie des islamitischen, das es ablösen will, gebildet. Das ihm eng verwandte Gesetz des Bāb, das Bajān, wird als ein Provisorium betrachtet und als solches ersetzt und ergänzt. Damit geschieht nur des Bāb eigene Anweisung. Er hat bestimmt, daß der man juẓhiruhu'llāh die 8 ausstehenden von den 19 Kapiteln des Bajān offenbaren soll (s. o. S. 69). Behā Allāh mußte daher zugleich mit seinem Anspruch auf diese Würde das Gesetz des Bāb vollenden und indem er es nicht in sklavischem Anschluß an Bābs Verheißung tat, sondern ein eigenes Gesetzbuch ohne das mystische Einteilungsprinzip der Zahl 19 verfaßte, legte Behā Allāh wenigstens formal eine prophetische Originalität an den Tag. Das Bajān gehört den Behā'ī nunmehr zu den überwundenen Religionsstufen wie der Ḳorān, das Evangelium und der Pentateuch (s. o. S. 86) und bildet für sie seither mit diesen zusammen eine Art Alten Testamentes (D., Babisme S. 25). Ohne die Schriften des Bāb irgendwie in den Bann zu tun, sorgte Behā Allāh durch seine Überbietung derselben dafür, daß sie bald kaum mehr gekannt wurden, nachdem sie schon vor-

[1]) Behā begegnet damit zugleich im Sinne der Kulturbewegung (Toleranz) der tief eingewurzelten Neigung des Persers zum religiösen und philosophischen Disputieren (vgl. Chantepie a. a. O. II, 228. Andreas a. a. O. S. 3). In dieser Richtung liegt auch seine weitere Anweisung, allen Fanatismus in der Ausbreitung der Lehre zu vermeiden und seine ganze bewußte Abwendung vom Spekulativen zugunsten der praktischen Seite der Religion.

her zwar wie Talismane verehrt, aber auch schon ihres unverständlichen mystischen Inhalts wegen kaum gelesen wurden (N. H. XXVII). Behā's Schrifttum zeichnet sich im Unterschied davon durch seine unmittelbare Verständlichkeit aus. Der Vorwurf der Ezelī, daß er die Schriften des Bāb gewaltsam ausgerottet habe, hat wenig Anhalt (N. H. a. a. O.).

2. Die dem Kitāb aḳdas verwandten Traktate des Behā Allāh, die in seiner Sekte gleichfalls kanonische Bedeutung erlangt haben und im Unterschied von dem Gesetzbuch selbst, gewissermaßen als sein vorläufiger Ersatz auch in westliche Sprachen übersetzt sind — die englische Übersetzung des ʿAlī Ḳulī Khān (s. o. S. 6) ist auch hier die genauere neben der französischen von H. Dreyfus unter dem Titel: Les préceptes du Béhaïsme (D. II; s. o. S. 6), wo die dogmatischen und polemischen Partien unterschlagen sind —, gehören auch ihrer Entstehungszeit nach mit dem Kitāb aḳdas mehr oder weniger enge zusammen. Wir führen sie zunächst nach ihrem gesetzgeberischen Inhalt auf, um sodann ihren dogmatisch-polemischen Charakter im Zusammenhang zu skizzieren. Chronologische Fixierung fehlt ihnen und ist auch aus dem Inhalt selbst nur ganz vereinzelt zu erreichen.

(a) Die ṭirāzāt (D. II 23ff. Les Ornements; ʿAlī Ḳulī Khān S. 1ff.) predigen 6 Zierden von Tugenden (wörtl. „Saumstickereien"): Selbsterkenntnis (die ṣūfische Methode der Gotteserkenntnis), freundschaftlichen Verkehr mit Andersgläubigen, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, Bildung im Umgang und Pflege des Wissens (der Wissenschaften, s. o. S. 124). Der Traktat stellt somit ein Brevier von Lebensidealen für den Gläubigen dar[1]). Es wird zugleich auf die Gottwohlgefälligkeit des Reichtums und damit der Arbeit im Erwerbsleben sowie auf die moderne Presse als ein göttliches Institut zur Beförderung der Vereinigung und Ver-

[1]) Die Traktate sind als Musterbeispiele ethischer Literatur im Bābismus nach dem Vorgang der reichentwickelten ethischen Literaturgattung in Persien (vgl. Geiger und Kuhn a. a. O. S. 346 ff.) zu würdigen. So handelt z. B. das 1236 D. verfaßte und 1687 D. neu bearbeitete Schulbuch Achlāḳ i Nāṣirī in drei Teilen von der Charakterbildung, dem Familienleben und dem öffentlichen Leben. Die Moral wird hier als Tugendethik im Anschluß an Aristoteles behandelt. Darauf ist der Perser schon vom Avesta her angelegt. „Die Haupterscheinungsformen des ethischen Grundprinzips sind beim Mazdaismus Wahrheit, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Demut, Treue, Fleiß, Wohltätigkeit"; „die Ethik der Perser hat einen streng formalen Charakter, sie schätzt im Leben des Einzelnen Wahrheit, Selbstzucht und Tätigkeit, im gesellschaftlichen Leben Gerechtigkeit, Ordnung und Eintracht am höchsten" (Chantepie a. a. O. II, S. 214). Auch die Schätzung der Kulturgüter und -aufgaben hat dort ihren Vorgang, wie er in dieser Ausdrücklichkeit nicht aus Griechenland hergeleitet werden kann. Vgl. ob. S. 114 A. 2.

ständigung aller Menschen miteinander hingewiesen. Der Traktat scheint auf den Russisch-Türkischen Krieg des Jahres 1878 anzuspielen (term. post quem).

(b) Die eschrāḳāt (D. II S. 51ff. Les Splendeurs) stellen unter ausdrücklicher Rückbeziehung auf das Kitāb aḳdas als teilweise Ergänzung desselben die Vorschriften der neuen Religion für das öffentliche Leben zusammen und sind ein Brevier des behāistischen Staatsideals. Die Sonne der Prophetie in Behā Allāh sendet hier 9 „Lichtstrahlen" aus. Er fordert öffentliche Pflege der Religion, Aufrichtung des Völkerfriedens, Loyalität der Staatsbürger, öffentliche Moral auf religiöser Grundlage, zuverlässigen Beamtenstand, Verständigung der Völker, sei es durch Erlernen der Sprachen oder durch Schaffung einer Einheitssprache, Pflege des Schulwesens, Staatsverwaltung durch die behāistisch inspirierten Kollegien des beitu'l 'adl, Verbrüderung der Menschheit auf Grund der neuen Einheitsreligion. In sachlicher Beziehung gehört der Traktat mit den politischen Traktaten der Jungtürken und Jungperser zusammen.

(c) Die kalimāt i firdausijja (D. II S. 39ff. Les paroles du paradis; 'Ali Ḳulī Khān S. 41ff.) pflücken vom Paradiesesbaum (Behā) 11 Blätter, auf denen je ein Wort, eine Vorschrift Gottes steht. Es sind im wesentlichen die Vorschriften der beiden genannten Traktate, die sich auch hier, nur in bunterem Wechsel folgen. In der Individualethik tritt die ṣūfische Tugend der Demut hinzu, in der Sozialethik der Antimilitarismus. Auch hier tritt je und je unvermittelt eine Forderung der Kulturbewegung in den Zusammenhang eines der Abschnitte ein, so der Protest gegen Bigotterie oder gegen inhumane Behandlung von Untergebenen und Kindern oder das Lob moderner Erfindungen wie der Elektrotechnik.

(d) Das lauḥ i bischārāt ('Alī Ḳulī Khān S. 83ff. Glad Tidings; ed. Rosen a. a. O. 1892; Br. 1892, S. 676ff), die „Tafel der frohen Botschaften" ist die geschlossenste Zusammenstellung der von Behā als göttliche Gebote für die ganze Welt verlangten oder geoffenbarten Reformen. Behā Allāh scheint sie für Browne auf dessen Nachfrage zusammengestellt zu haben (zwischen dessen Besuch in 'Akkā 1890 und seinem eigenen Tod 1892) und das Begleitschreiben seines Sohnes Badī' Allāh an Browne (a. a. O.) nennt sie „die göttlichen Vorschriften und Befehle, die früher „in verschiedenen Sendschreiben, im Kitāb aḳdas, in eschrāḳāt und „ṭirāzāt geoffenbart wurden", und sagt, sie seien hier nun als Evangelium „für alle Welt zusammengestellt worden". Es werden 15 Punkte aus dem Kitāb aḳdas erwähnt, die offenbar besondere Wichtigkeit haben: 1. Kein dschihād, 2. Interkonfessioneller Verkehr, 3. Sprachstudium bezw. Einheitssprache, 4. Loyalität gegen

die Obrigkeit (den König), wenn sie der (neuen) Religion wenigstens Toleranz gewährt, 5. Loyalität gegen Landesgesetze und -gebräuche 6. Völkerfrieden, 7. Freiheit in Haar- und Kleidertracht, 8. Kein Mönchtum, 9. Keine Beichte (d. h. kein Klerus), 10. Aufhebung der Vorschriften des Bāb über Vernichtung fremder und periodische Erneuerung der eigenen Bücher der Sekte, 11. Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft, 12. Berufsarbeit, 13. Einrichtung des beitu'l ʿadl, 14. Freiheit in der Wallfahrt, 15. die konstitutionelle Monarchie.

Die von Dreyfus ausgelassenen dogmatischen Partien dieser Traktate, die sich mit Behā's persönlichem Anspruch und Ṣubḥi Ezel's Widerspruch dagegen beschäftigen, gehören aufs engste mit diesem als Offenbarung sich gebenden Inhalt zusammen und lassen es erst recht erkennen, daß das neue Kulturprogramm Behā's wirklich als positive Religionsstiftung mit dogmatischer Bindung an den Stifter auftritt. Behā Allāh entwickelt hier ausdrücklicher als in seinen bisher besprochenen Deklarationsschriften seinen Anspruch, der vom Bāb verheißene man juẓhiruhu'llāh zu sein, indem er wiederholt darauf zurückweist, der Bāb habe diesen als die größere Theophanie bezeichnet und gesagt: „Ich bin der erste, der ihn anbetet", und daß von ihm der Satz gelte: „wahrlich ich bin Gott und alles außer mir ist meine Schöpfung" (ar. baj. Einl. s. Gob. S. 469)[1]).

(e) In einem auch von Dreyfus übersetzten (II S. 63ff.) Traktat tadschallijāt (Offenbarungen; ʿAlī Ḳulī Khān S. 71ff.), der in der Sekte mit den obigen Traktaten rangiert, entwickelt Behā das Dogma von seiner Person im Zusammenhang. Der Traktat nennt „4 Offenbarungen, die ausgestrahlt sind von der Sonne der Wahrheit in dem größten Namen" (zum „größten Namen" s. o. S. 110 Anm. 1): 1. Gotteserkenntnis sc. in Behā als einer Theophanie; 2. Gewißheit (īḳān s. o.) sc. in Behā als dem Imām Mahdī, 3. die Wissenschaften sc. in Behā als dem nuḳṭa (s. o.), 4. Gottheit und Herrschaft (vgl. o. S. 87) sc. des Behā als des Mahdī mit absoluter Autorität, des „Herrn des Zeitalters" (s. o. S. 11). Behā nennt sich in diesen Traktaten den Sinaibaum (s. o. S. 20 A. 1), das Urbuch (s. o. S. 86) und seine Erscheinung die Frühlingszeit (s. o. S. 82) oder auch das im Reiche Gottes bereitete Mahl.

Die Polemik gegen Ṣubḥi Ezel und der Versuch, ihn für sich zu gewinnen, verläuft wie im Kitāb aḳdas; immerhin scheint das Schisma mindestens in den Kalimāt i firdausijja unheilbar geworden zu sein, indem Behā hier darauf verweist, daß der Bāb dem man juẓhiruhu'llāh das Recht zugesprochen habe, auch den

[1]) Zur Bezeichnung seiner Überlegenheit über den Bāb bildet Behā Allāh in diesen Schriften die Formel: Bāb war der Ḳā'im (eig. der Erstehende), Behā ist der Ḳajjūm (der Beständige).

Größten in der Welt zu verdammen und Ṣubḥi Ezel seit der Trennung von ihm keine „Verse“ (s. o.) mehr zu produzieren vermöge. Der Traktat ist übrigens Behā's Apostel, Ḥaider ʿAlī von Iṣfahān gewidmet, um „die Freunde in Iṣfahān und Ṭeherān“, die offenbar noch zwischen ihm und Ṣubḥi Ezel schwankten, zurechtzubringen und der Traktat Ṭirāzāt ist sogar einem Ezelī namens Hādī gewidmet, auf dessen Überführung Behā Allāh besonderes Gewicht gelegt hat. Auch die Polemik gegen den Ṣūfismus und die Philosophenschule des Mullā Ṣadrā und des Mullā Hādī von Sebzewār wird hier noch ausdrücklicher als im Kitāb aḳdas geführt (speziell in den Kalimāt i firdausijja). Dem Ṣūfismus wird sein Versinken in Energielosigkeit und unfruchtbare Askese einerseits, in den Polytheismus andererseits vorgeworfen. Das letztere wird durch seine Gleichsetzung des Menschlichen mit dem Göttlichen begründet (ana'l ḥaḳḳ). Der Schule des Mullā Ṣadrā wird es als Inkonsequenz angerechnet, daß sie von der revelatio generalis nicht zur Anerkennung der revelatio specialis in Behā Allāh, dem wahren Sinaibaum, weitergeht (vgl. o. S. 20 A. 1).

(f) Ein philosophischer Traktat des Behā Allāh, der vermutlich aus derselben Zeit nach 1868 stammt, sei hier sofort angefügt, das lauḥ i ḥikmat (Tafel über die Weisheit: D. I S. 63—83, Sur la sagesse) an Nabīl (= Muḥammed), einen seiner Gläubigen, den er, wie er sagt, schon in Baghdād in die Theosophie eingeführt hat. Das Martyrium des jugendlichen Überbringers des Sendschreibens an den Schāh (s. o. S. 82) steht noch in frischer Erinnerung (1869). Der Traktat ist ein Essay über das Verhältnis Gottes zur Welt. Im Stil der aristotelischen Philosophie im Islām sucht er die Ewigkeit der Welt mit dem Schöpfungsgedanken „der heiligen Schriften“ auszugleichen. „Die Frage „nach dem Ursprung der Welt wird je nach dem Bildungsgrade „der Menschen verschieden beantwortet“ (D. I S. 67). Ausgehend von der gnostisch-ṣūfischen Formel für die Weltschöpfung: „Gott sprach: Ich war ein verborgener Schatz und begehrte, erkannt zu werden, deshalb erschuf ich die Schöpfung“ — so schon der Urbābismus, vgl. N. H. App. II S. 328 — gibt Behā die Lehre des Bāb und des Ṣūfismus wieder (vgl. Br. 1889, S. 914 u. Br. A Year a. the Pers. S. 137), die die creatio continua lehrt und mit Hilfe der aristotelischen Philosophie der Schule des Avicenna (De Boer, Gesch. d. Phil. im Islam S. 131) den Emanationsgedanken dadurch mit dem Schöpfungsgedanken zu versöhnen sucht, daß die zeitliche Präexistenz Gottes vor der Welt auf die logische des Kausalverhältnisses zurückgeführt wird. Aus einer creatio ex nihilo wird so die Schöpfung zu einer Selbstentäußerung Gottes im Sinne der Formgebung. Das schöpferische Befehlswort Gottes wird als Demiurg zum naturhaften Mittelglied der Emanation, die jedoch

möglichst wenig naturhaft vorgestellt werden will: der logos ist geschaffen worden nicht durch einen Funken aus Gott, sondern durch den Lebenshauch Gottes. Er ist die potentielle Schöpfung. „Wahrlich es ist kein Unterschied zwischen dem Wort Gottes „und der Welt. Dasselbige ist seine höchste, überströmende — „vgl. die neuplatonische ὑπερροη — Güte und das Seiende in „allem, was ist und gewesen ist." Er wirkt sich aus in den natürlichen Kräften der Anziehung und Abstoßung in den Atomen, aus der sich Schöpfung und Erhaltung der Welt erklärt. Damit gibt Behā nur die ṣūfische Lehre vom dschaḏb (Anziehung) wieder (vgl. z. B. Schamsi Tabrīz bei Sell, Essays on Islam S. 6). Auf diese Theologie, meint er (S. 69), könnten sich alle Wissenden und Gebildeten einigen. Sie sei zugleich der Sinn aller früheren Offenbarungen. Die religiöse Orientierung wird dabei besonders hervorgehoben. Der Monismus soll nicht materialistisch, sondern religiös (als Theomonismus) verstanden werden. Daß es griechische Philosophie ist, die in seiner Lehre fortlebt, weiß Behā Allāh. Er rechnet diese daher in die Prophetenreihe (angeknüpft an Mose, vgl. Leç. Nr. 5, wie schon bei Philo) ein: „Wahrlich, wir (der logos) haben für jedes Land eine Zukunft, „für jede Offenbarung (bajān) eine Zeit, für jeden Augenblick ein „Wort vorgesehen. Denkt an Griechenland! Wahrlich für Jahr„hunderte haben wir es zum Sitze der Weisheit gemacht, aber „als die Zeit seines Endes kam, hüllten Nebel seinen Thron ein „und verstummte seine Zunge. So geben wir und ziehen wir „zurück." „Die Weisen des Altertums hatten ihr Wissen von den „Propheten, den Manifestationen der göttlichen Geheimnisse." Im einzelnen teilt Behā naturgemäß das vielfach abenteuerliche Bild, das sich die muhammedanische Theologie von der Geschichte der griechischen Philosophie macht. Sokrates hat in einer Höhle gelebt, Plinius (Verwechslung mit Apollonius von Tyana) Wunder getan und den Hermes (den beliebten okkultistischen Neuplatoniker in Ägypten) ausgelegt. Die großen Philosophen Griechenlands (die wichtigsten werden aufgeführt) waren hienach sämtlich Theosophen mit lebendigem Gottesglauben und wunderbarer Erkenntnis der Geheimnisse Gottes und der Natur. Die moderne Naturwissenschaft und ihre Erfindungen waren ihnen bereits bekannt. Nun ist in Behā Allāh die wunderbare Offenbarung dieser göttlichen Wissenschaft wieder aufgelebt.

Dabei greift der Traktat auf den Urbābismus zurück, wo die große Geistesausgießung ihren Anfang genommen habe. An dieser Stelle erfahren wir nun auch, wie sich im Bewußtsein der Bābī selbst der Zusammenhang ihrer religiösen Erweckungsbewegung mit der modernen orientalischen Kulturbewegung herstellt: „Als die Menschen im Orient anfingen, die Wohltaten der

„abendländischen Zivilisation (mudunijjat vgl. den gleichnamigen „Bābītraktat s. o. S. 83) in weitem Maß zu verschmecken, hängten „sie sich an die Wirkungen dieser Zivilisation und vernachlässigten „ihren letzten Grund und Ursprung [Gott]" (S. 73). „Sie haben „Gott geleugnet und sich der Natur hingegeben, Weisheit und „Wissenschaft fehlt ihnen, ihre Augen sind verschlossen und „Zwietracht herrscht unter ihnen." Eine Erneuerung der Religion, die sich der Orient nur als neue Religionsstiftung denken kann, war nötig. Der neue Prophet ist im Bāb als der Vorläufer und im Behā Allāh als der Vollender gekommen: „Sagt den Völkern „die Lösung aller sozialen Fragen, mit denen ihr euch be„schäftigt, liegt in dem einem Wort [Beha] unter den göttlichen „Worten [Propheten] und dieses ist geoffenbart durch die Macht „des mächtigen und unvergleichlichen Wortes Gottes" (S. 81) d. h. die „Einheit" (in dem ob. S. 123 erwähnten Doppelsinn von Gott und Völkerverbrüderung) ist in Behā Allāh offenbar geworden. Sie hat sich nun nur von ihm aus auszuwirken in der Welt. Der Osten und der Westen werden sich im Zeichen dieser neuen Gottesoffenbarung die Hand reichen und eine neue Kultur begründen: „Wir frohlocken über die Weisen, die das Los der „Völker verbessert haben, und sind ferne davon, die Wissenschaften „zu verachten. Strengt euch vielmehr an, sie zu entwickeln und „alles, was die Lage von Jung und Alt verbessert" (S. 81). Die Voraussetzung hiezu ist jedoch immer die Erneuerung der Offenbarung der Wissenschaft von Gott und der Welt in Behā Allāh. „Die Schöpfung hat sich erneuert." Wer an ihn glaubt, gehört zu denen, die zu sehen verstehen von dieser höchsten Aussicht aus" (manẓar u'l akbar)[1]. Denn: „Das Wissen deines Herrn umfaßt Himmel und Erde" (S. 79). Er ist kraft seiner theosophischen Vollkommenheit der Herr der Schöpfung, der Mensch gewordene logos. Ohne studiert zu haben, besitzt er vielmehr das unmittelbare Wissen (ʿilm i ladunī): „Ich sehe alles auf einer Tafel, auf „der mit geheimnisvoller Feder[2]) die Wissenschaft von allem, was „ist, geschrieben steht und die keine andere Zunge auslegen kann"

[1]) manẓar findet sich häufig als Selbstbezeichnung des Behā neben maẓhar (s. ob. S. 86 A. 1).

[2]) „Feder" (ḳalam) heißt in der Theosophie des Islāms bis hinein in die Ḥadīthliteratur der logos (s. ob. S. 23 A. 1. S. 120). Speziell im ismāʿīlitischen System heißt er so als der freie Schöpferwille Gottes neben der ewigen Welt oder dem decretum divinum als der Tafel (lauḥ, vgl. Stufe 7 bei de Sacy CXXI). Sonst ist lauḥ das Urbuch des logos im Himmel (nach Ḳor. 85, 22). So nennt sich Behā ḳalam und seine Schriften alwāḥ (s. ob. S. 98). Kessler führt die semitisch-persische Logosgestalt eines allwissenden Mittlergottes auf die altbabylonische Figur des „Gelehrten und Schreibers mit göttlicher Tinte, des Kenners der göttlichen Geheimnisse von Sippar" zurück („Die Mandäer" a. a. O. S. 250 f.).

(S. 79)[1]). Dem prophetischen Wissen entspricht der prophetische Beruf, die Welt auf allen Lebensgebieten zu lehren, wie es die früheren Propheten in der Reihe von Adam bis Muḥammed je für ihre Zeit und die Dauer ihrer Religion getan haben.

(g) Die Probe einer speziellen Anwendung des Kitāb aḳdas auf seine persische Heimat gibt der politische Traktat lauḥ i ʿālam (ʿAlī Ḳulī Khān S. 21 ff.: Tablet of the World), der an zwei seiner Apostel in Persien gerichtet ist und nach seiner Bezugnahme auf eine frische Bābīhetze in Jezd aus dem Jahr 1891 und somit aus der Zeit kurz vor seinem Tode zu stammen scheint. In seinen Forderungen der Erleichterung der Steuerlasten durch Einschränkung der Militärkosten, der Schaffung eines Landesgesetzes und einer Volksvertretung als der hiezu geeigneten Instanz unter Hinweis auf das englische Muster, der Hebung der Volkswirtschaft, speziell der Landwirtschaft und der Volksbildung durch Neugestaltung des (bisher rein klerikalen) Schulwesens, trifft der Traktat mit ähnlichen politischen Traktaten der jungpersischen Bewegung zusammen und nur der Antimilitarismus und die gleichzeitige Forderung kosmopolitischer Gesinnung mit ausdrücklicher Wendung gegen den Nationalismus (jedoch ohne offene Polemik gegen den Fremdenhaß der nationalistischen Partei in Persien) unterscheidet sein Reformprogramm von jenen. Desto augenfälliger ist der Unterschied in formaler Hinsicht. Behā redet als Prophet mit kategorischem Anspruch auf Befolgung seines göttlichen Gesetzes, das im Kitāb aḳdas vorliege. Das beitu'l ʿadl ist das Parlament und die Kommunalverwaltung, die er verlangt. Zugleich straft der Prophet sein Vaterland, in dem er nichts gilt, „während bereits die meisten Völker der Erde auf diese Manifestation hören und ihre Anhänger sogar schon an fremden Höfen als Friedensvermittler gedient haben". Persien, das „Land, aus dem das Licht der Religion der Einheit und der Liebe, das im Jahre 80 (1863 s. o. S. 78) aufgegangen ist, stammt", hat sich dagegen verstockt und kommt daher nicht zu der ersehnten nationalen Wiedergeburt. Die Hauptschuld wird auch hier (vgl. o. S. 103) dem Adel und dem Klerus in Persien zugeschrieben, der das Blut der Bābī vergieße.

II. Behā Allāh in ʿAkkā als Haupt seiner Sekte.

Nachdem das Gesetz, das Behā Allāh in den Jahren nach der Ankunft in ʿAkkā seiner Sekte gegeben hat, sowie einige weitere

[1]) Vgl. dazu ob. S. 106 A. 1. — Ein weiteres Beispiel, wie Behā für seine schriftlichen Kundgebungen göttlichen Ursprung beansprucht, s. bei Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 299: „Diese Tafel selbst — eines seiner Sendschreiben — ist eine verborgene Schrift, die von ewig her unter den Schätzen der göttlichen Immunität aufbewahrt war, und deren Zeichen mit den Fingern der (göttlichen) Macht geschrieben sind, wenn ihr wissen möget".

klassisch gewordene Schriften von ihm aus dieser letzten Periode seines Lebens zur Darstellung gekommen sind, ist nun noch seine Wirksamkeit für den Bābismus während der 24 Jahre bis zu seinem Tode in ʿAkkā zu skizzieren.

Seine schriftstellerische Tätigkeit erstreckt sich insofern über diese ganze Periode hin, als er nie aufgehört hat, seine Sekte durch Briefe und Traktate zu leiten, die sämtlich als alwāḥ (Tafeln) Offenbarungsansehen beanspruchen und genießen. „Alle Schreiben, die von Behā ausgehen, gelten seinen Anhängern „als Offenbarungen (tanzīl) und werden von ihnen sorgfältig auf„bewahrt und vervielfältigt. Ein solches Schreiben, wenn es auch „nur einige Zeilen enthält, zu empfangen, gilt als höchste Ehre; „der glückliche Empfänger zeigt den Schatz seinen Freunden und „Glaubensgenossen, die es küssen und mit der Stirne berühren, „um es sodann eifrig zu lesen und sich womöglich eine Abschrift „zu sichern. Die Zahl der alwāḥ ist unbegrenzt. Sie enthalten „meist nur einige Worte der Ermutigung und Ermahnung (khuṭab) „ohne Angabe des Adressaten und des Datums. Sammlungen „derselben finden sich häufig in Bābīhandschriften (z. B. im brit. „Mus.)“ Br. 1889, S. 949[1]). Browne hat in Persien einen von Behā bestellten Geheimboten (dāʿī) gesehen, der den Verkehr zwischen ʿAkkā und den Bābī in Südpersien vermittelte (A Year a the Persians S. 481ff. u. ö.) und in welchem Browne den gleichbenannten Missionar des alten Ismāʿīlitentums wiedererkennt (A Lit. Hist. of Persia I S. 410).

Die persönliche Verbindung mit den Gläubigen in Persien stellte sich weiter von Anfang an durch deren Pilgerfahrten[2]) nach ʿAkkā her. Zuerst fehlte ihnen jede Kunde vom Schicksal ihrer Führer in Adrianopel und erst durch eine zufällige und geheime Vermittlung eines in ʿAkkā ansässigen Bābī und des Gefängnisarztes gelang es, die Freunde in Persien zu benachrichtigen. Während der beiden ersten Jahre strenger Haft konnte sich Behā den Pilgern nur insgeheim vom Fenster aus zeigen. Nach zwei Jahren erhielten wenigstens seine Begleiter Ausgangsfreiheit und konnten sich in der Stadt anständigen Unterhalt verdienen. Infolge der Vorschrift des Kitāb aḳdas, wonach jeder Gläubige einen Beruf zu treiben hat, blühten sie bald zu einer wirtschaftlich selbständigen Kolonie auf (D., Essai S. 67. 88). Behā selbst erhielt erst nach 9 Jahren (1877) dieselbe Freiheit und bezog ein hübsches Landgut vor der Stadt, wo er die

[1]) Daß diese Literatur nichts Neues zu den besprochenen Schriften des Behā hinzubringt — so vorzüglich sie sie illustriert — geht aus der Sammlung v. Rosen's „Sendschreiben des Behā Allāh“ (s. ob. S. 3 A. 1) hervor.

[2]) Der t. t. der Behā'ī für die Pilgerfahrt nach ʿAkkā ist „zijārat i Ḥaḳk“ = Gott aufsuchen (Br., A year a. the Pers. S. 421).

Pilger würdig empfangen konnte. Auch hier erschien er jedoch nicht in der Öffentlichkeit. Browne schildert (1889, S. 519) eine Audienz, wie sie ihm ein Augenzeuge in Persien beschrieben hat: in Gruppen von 6 bis 12 wurden die Pilger von Āḳā Dschān von Kāschān gen. Dschenāb i Khadīmu'llāh (Seine Hoheit der Diener Gottes), dem Sekretär und Leibdiener des Behā (s. o. S. 79) eingeführt. Ein Schreiber nimmt alle Worte Behā's wörtlich auf und verteilt sie in Abschriften an die „Gewürdigten" (muscharraf), die meist nur kurz, aber zu wiederholten Malen vorgelassen werden. Auch seine Söhne pflegten gegenwärtig zu sein. Die Proskynesis war die Regel, doch beliebte Behā abzuwehren. Nach der Handauflegung pflegte er etwa zu sagen: „Bāraka 'llāhu 'aleikum! „Ihr seid reichgesegnet, daß ihr meines Anblicks gewürdigt wurdet, „denn selbst Propheten hat brennend darnach verlangt" [vgl. dazu Ev. Matth. 13 v. 17]. „Würden doch alle Menschen [voll- „kommen] wie ich!" [vgl. u. S. 166ff.]. Es wurde dann wohl Tee serviert und Behā pflegte noch eine seiner „Tafeln" zu verlesen, ehe er die Audienz schloß. Im Frühjahr 1890 hat Browne selbst einige solche Audienzen bei Behā Allāh gehabt: „Es „wurde ein Vorhang zurückgezogen und in der Ecke eines Diwans „sah ich ihn plötzlich sitzen, eine wunderbare, ehrwürdige Gestalt „mit einer Kopfbedeckung nach Art des tādsch der Derwischorden, „nur von ungewöhnlicher Höhe und Machart, nach unten mit „einem schmalen weißen Turban abschließend". Sodann schildert Browne voll aufrichtiger Bewunderung die imposante Erscheinung, den durchdringenden Blick, die majestätische Stirne, die schwarzen Haare und den tiefherabwallenden Bart, nur in den Falten im Gesicht eine Spur des hohen Alters. Das Programm, das Behā dem abendländischen Gelehrten in diesen Audienzen als seine prophetische Botschaft entwickelte, war der Völkerfriede und die Religionsfreiheit. Das sei zugleich ein Bedürfnis auch des Westens und: „wir wollen nur das Wohl der Welt und das Glück aller Völker". Die Abschnitte, die Behā aus seinen alwāḥ hiebei verwertete, finden sich zugleich in T. N. S. 70f.

Das Schisma mit Ṣubḥi Ezel und seinen Getreuen vermochte Behā Allāh trotz all seiner Bemühungen zeitlebens nicht aus der Welt zu schaffen[1]). Wie wir aus Nabīls Chronik ersehen, versuchte er es in der ersten Zeit zu 'Akkā mit Güte (s. o. S. 126f.), im Kitāb aḳdas und den Traktaten lockt und droht er, in der von ihm inspirierten Geschichtsschreibung der Sekte aus den achtziger Jahren fälscht er (s. o. S. 59), alles vergeblich! Da die Überwindung der Widersprechenden ein Machterweis des Propheten

[1]) Die Zahl der Ezelī ist nicht zu schätzen. Während sie Browne T. N. S. 349 ansehnlich nennt, hält er sie jetzt (Br. 1909, S. 303 u. 307) für sehr gering. Ihr Hauptsitz ist Kirmān, wo sie Browne 1890 aufgesucht hat.

nach bābistischer Lehre ist und da das Schisma tatsächlich der bābistischen Bewegung in Persien Eintrag tat — in Kalimāt i firdausijja Bl. 11 meint Behā, ohne das Schisma wäre Persien in 2 Jahren bābistisch geworden —, so ist es begreiflich, daß der Gegensatz seine Schärfe nicht verlor und Behā Allāh in der Wahl seiner Mittel wenig wählerisch war. Die (S. 94 erwähnten) Meuchelmorde in Baghdād fanden ihre Ergänzung in der Beseitigung der nach ʿAkkā verschickten 4 Ezelī, von denen der erste bereits vor der Ausreise fiel (s. o. S. 97), während die 3 andern, darunter Sejjid Muḥammed von Iṣfahān bald nach Aufhebung der strengen Haft aus dem Wege geschafft wurden. Nach Behīa Khānum (Phelps S. 73 ff.) geschah es ohne Behās Vorwissen durch einige Behāʾī, welche böswilligen Verleumdungen Behā's seitens dieser Ezelī bei den Behörden ein Ende zu machen suchten. Die Mörder sollen von Behā ausgeschlossen worden sein und er soll in einer „Tafel" gegen den religiösen Mord protestiert haben. Demgegenüber scheint die Darstellung des Hascht bihischt (T. N. Note W, S. 370), daß Behā selbst den Mord veranlaßt hat, den Tatsachen nicht zu entsprechen. Immerhin hat er jedoch im Kitāb aḳdas die Beseitigung des Muḥammed von Iṣfahān als ein Gottesgericht geltend gemacht (s. o. S. 126) und ein von Hascht bihischt im Wortlaut mitgeteilter Mordbefehl gegen einen Ezelī in Konstantinopel (ebenda S. 363) ist nicht wohl aus der Luft gegriffen. Aus dem von Browne sorgfältig gesammelten Material (T. N. Note W) gewinnt man den Eindruck, daß Behā Allāh eine zwiespältige Stellung in dieser Hinsicht einnahm. Prinzipiell vertrat er stets den bābistischen Grundsatz, „niemand seines Glaubens wegen totzuschlagen" (s. o. S. 56), tatsächlich jedoch hat er seinen Getreuen erst Einhalt geboten, gegen die Ezelī zu wüten, nachdem seine Position gesichert war und wird die Beseitigung zahlreicher Ezelī nicht mit Unrecht auf sein Konto gesetzt. Man erinnert sich hiebei des Assassinats im alten Ismāʿīlitentum. Browne weist darauf hin, daß der religiöse Mord im Orient nicht ungewöhnlich und durch das Beispiel Muḥammeds selbst sanktioniert ist. „Bei Allāh, eine Religion, die dich dazu gebracht hat, ist ein herrliches Ding!" (Ibn Hischām ed. Wüstenfeld S. 553 f.). Das Mesnevī des Dschelāl al-dīn Rūmī, die „Bibel der Perser", weist als erste Geschichte die Vergiftung des Goldschmieds durch den Heiligen (aus Ḳor. 18, v. 64 ff.) auf. Browne selbst hat von den Bābī in Schīrāz die Auskunft bekommen: „Ein Pro„phet, der die Manifestation der Weltvernunft ist, muß ebensogut „einen, in dem er einen Feind der Religion und eine Gefahr für „die Menschheit erkennt, beseitigen, wie der Arzt ein brandiges „Glied" (a. a. O. S. 372). Das ist nichts Auffallendes im Bereich des Ṣūfismus, wo „der Meister der Repräsentant Gottes ist, seine

„Handlungen Gottes Handlungen. Seine Immoralitäten, ja selbst „seine Verbrechen werden nicht allein entschuldigt, sondern ver„herrlicht“ (Nicholson, Dīvāni Shamsi Tabrīz S. XXI). Daß daneben eine Untat auf seiten des Propheten doch auch als Glaubenshindernis empfunden werden kann, geht aus dem kitāb el īḳān selbst hervor, wo Behā (ed. D. S. 46) darauf hinweist, daß Mose den Ägypter erschlagen hat und somit ein Mörder war, während Gott in dieser Manifestation den Gläubigen keine derartige Glaubensprobe auferlege. Auch hier wird jedoch die Mordtat des Propheten als Wille der Gottheit eingereiht. Ist somit das Vorgehen des Behā Allāh religionspsychologisch verständlich, so trifft dies in erhöhtem Maße von dem seiner Anhänger zu, die dem bābistischen Grundsatz, Zwang und Blutvergießen in Sachen der Religion aufzuheben, noch fremder gegenüberstanden und vielmehr ausschließlich von der ekstatischen Liebe zu Behā Allāh als ihrem Gott beherrscht waren. So erklärt es sich, daß ein Behā'ī, der die Täter in ʿAkkā gesehen hatte, die Untat sogar noch übertrieb und Browne von 7 bis 12 Ezelī sagte, die in ʿAkkā zum Opfer gefallen seien (Br. 1889, S. 517; T. N. S. 370). Indessen ist die Tendenz Behā's selbst, die Vorkommnisse zu vertuschen und zu verleugnen, im offiziellen Behāismus die herrschende geworden, wie zuletzt der Bericht der Behīa Khānum (s. o.) zeigt, den Phelps mit einer Anmerkung gegen die erwähnten Ausführungen Browne's begleitet.

Über die Gestaltung der Sekte in Persien ist auch während dieses Zeitraumes wenig genug bekannt. Schāh Nāṣir eddīn, der unsern Propheten um einige Jahre überlebt hat († 1896), blieb unerbittlich. Dank der strikten Anweisungen Behā's verhielt sich der Kryptobābismus so ruhig und loyal, daß es nur zu ganz vereinzelten Bābīhetzen kam, die vom Klerus ausgingen und durch die Verschwiegenheit und stille Ergebung der Betroffenen im Keim erstickt wurden, indem Behā seiner Sekte unermüdlich predigte, in Verfolgungen keinen Widerstand zu leisten. Desto höheres Ansehen gewann das Martyrium in der Sekte, so das des Badīʿ vom Jahre 1869 (s. o. S. 104), das zweier Sejjide in Iṣfahān vom Jahre 1880 — bei den Bābī bekannt unter den Ehrennamen Sulṭānu'sch-Schuhadā und Maḥbūbu'sch-Schuhadā, König bzw. Geliebter unter den Märtyrern — und ein ähnliches ebenda im Oktober 1888 (Āḳā Mīrzā Aschraf von Ābāda), ein umfangreicheres von 7—8 Behā'ī in Sidih und Najafābād bei Iṣfahān im Sommer 1889, wo es zu einem förmlichen dschihād gegen die Bābī kam und sie sich in Scharen flüchten mußten (T. N. Note Y Nr. 3). Jetzt schritt zum erstenmal die Regierung gegen die Unruhestifter im Klerus ein und verbannte den schuldigen Mudschtahid Āḳā Nedschefī nach Kerbelā. Es machte wenig Eindruck und am 18. Mai 1891 kam es in Jezd zu neuen Ausschreitungen gegen die

Behā'ī (8 Tote), die wieder ungesühnt blieben. Dagegen hatte Behā noch im September 1889 die Genugtuung, daß das russische Kriegsgericht zwei Mörder eines angesehenen Bābī aus Iṣfahān, des Ḥāddschī Muḥammed Riẓā, welche der dortige Klerus ihm nach 'Aschḳābād in Russisch-Turkestan (s. o. S. 73) nachgesandt hatte, zuerst zum Tode und sodann zu lebenslänglicher Zwangsarbeit verurteilte, wohl auf Anregung des damals dort stationierten Bābīforschers, Hauptmann Tumansky, dessen Bericht Rosen a. a. O. Bd. VI S. 247 ff. veröffentlicht hat. Dort findet sich zugleich der Text zweier Sendschreiben des Behā Allāh an seine Gemeinde, in denen er dies Ereignis, die erste staatsrechtliche Ahndung einer Bābīhetze während ihrer damals schon nahezu 50jährigen Geschichte, feierte und der Begeisterung der Sekte für Rußland Ausdruck verlieh, „fast die einzigen Bābīdokumente, in denen uns alles unmittelbar verständlich ist". Die Einzelheiten über diese Verfolgungen hat Browne in T. N. Note Y gesammelt. Sie zeigen, daß Iṣfahān und Jezd Zentren der Geheimsekte sind.

Die Verbreitung der Behā'ī über Persien in dieser Periode entzieht sich der näheren Beobachtung. Wie streng sie sich im Geheimen halten mußten, hat Browne auf seiner persischen Reise im Jahre 1888 zur Genüge erfahren (s. o. S. 3). Eine Statistik hat es in Persien sowieso nie gegeben. Lord Curzon (Persia I, S. 499) hat ihre Zahl in Persien im Jahre 1892, also gerade im Todesjahre des Behā Allāh, auf nahezu eine Million geschätzt und sich hiefür auf seine Rücksprache mit Sachkundigen berufen, welche die damals übliche Schätzung auf eine halbe Million für zu niedrig hielten. Wenn diese Sachkundigen selbst Bābī waren, so ist es bei ihrer Neigung, die Zahl ihrer Anhänger zu übertreiben (s. u. S. 158 f.) doch ratsamer, bei einer halben Million stehen zu bleiben. Diese Zahl ist immer noch ganz erstaunlich groß und jedenfalls ist der eigentliche Stamm der Gemeinden nie so stark gewesen. Immerhin behauptet die behāistische Geschichtsschreibung der achtziger Jahre, die Bābīsekte habe sich unter Behā Allāh seit ihrer Unterdrückung in Persien (1852) verdoppelt und dabei hatte der Bābismus zu Lebzeiten des Bāb tatsächlich weite Kreise gezogen und schon die Scheichīsekte einen stattlichen Anhang besessen. Bei der Unsicherheit selbst der heutigen Zahl der Bābī in Persien (s. u. S. 158 f.) kann für unsere Periode nur gesagt werden, daß die Sekte unter Behā noch gewachsen sein soll. Und da dasselbe von den 20 Jahren seit Behā's Tode gilt (Browne bei Phelps S. X), und für die Bewegung heutzutage etwa eine von den zehn Millionen Persern in Anspruch zu nehmen ist (s. u.), so muß es bei unserer obigen Schätzung sein Bewenden haben. Die weitere Bemerkung des Lord Curzon, daß sich zwar in allen Schichten der Bevölkerung Bābī finden, die muhammedanische

Geistlichkeit aber besonders auffallend unter ihnen vertreten sei, stimmt mit Gobineau's Angaben über den älteren Bābismus (a. a. O. S. 308) und Behā's eigener Angabe im kitāb el īḳān (s. o. S. 88). Neben den Theologen ist von jeher der Handel und Gewerbe treibende Bürgerstand unter den Bābī gut vertreten gewesen. Was die Propaganda unter den Nichtmuhammedanern in Persien betrifft, so weist schon Gobineau auf den zahlreichen Beitritt von Juden hin (a. a. O.) und hat Behā Allāh durch einen seiner hervorragendsten Apostel aus dem älteren Bābismus, Abu'l Faḍl von Gulpāyagān, der an der Abfassung des tārīch i dschadīd (s. o. S. 4) hervorragend beteiligt war (Introduction, S. XXXIIff.), auf die Juden (etwa 20 000 in Persien, besonders in den Metropolen und unter diesen in Hamadān) eingewirkt. Der Traktat des Abu'l Faḍl „istidlālijja" (Beweise, 1887) sucht Behā als den Messias der Juden auszuweisen (Br. 1892, S. 701/5). Wo nur irgend im A. T. vom „Glanze Jahves" die Rede ist, sei das Erscheinen des Welterlösers Behā Allāh gemeint (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 304 vgl. ob. S. 63 A. 1). Unter den namentlich in Jezd und Kirmān ansässigen Zoroastriern dagegen haben die Behā'ī trotz ihrer Bemühungen und entgegen ihren Behauptungen keine Verbreitung gefunden, sondern nur eine gewisse Sympathie, sofern sie Zoroaster in die Prophetenreihe aufnehmen (Br. 1889, S. 501; dazu vgl. ob. S. 44 A. 3 u. S. 54). Die prinzipiell freundschaftliche Stellung zum Christentum hat die Bābī unter Behā Allāh besonders auch mit den christlichen Missionen in Persien zusammengeführt, durch die der Westen zuerst auf den Bāb aufmerksam gemacht wurde („Bāb und seine Sekte in Persien" von A. H. Wright in Urmia, Z.D.M.G. 1851, S. 384 f.) und welche Jahrzehnte lang die Hoffnung gehegt haben, in der Sekte bahne sich ein Übergang des Islāms zum Christentum an. In diesem Sinne haben sich neben den amerikanischen und englischen Missionaren besonders auch die Deutschen in Urmia, namentlich der Pionier der Deutschen Orientmission, Pastor Közle, mit den Bābī beschäftigt. Der letztere wurde nach 3jähriger Arbeit im Jahre 1895 samt einem Kollegen wegen dieser Beziehungen zu den Bābī aus Persien ausgewiesen (Andreas a. a. O. S. 68). Inzwischen haben die christlichen Missionen in Persien erkannt, daß der Bābismus keine Vorarbeit, sondern eine Konkurrenz für sie bedeutet und sich mit seiner allegorischen Erklärung der Bibel jeder christlichen Überführung entwindet (A. M. Z. 1903 S. 242). Immerhin sind vereinzelte Übertritte von Bābī zum Christentum vorgekommen (Sell a. a. O. S. 97 Anm.), während der Bābismus bei den alten christlichen Kirchen des Orients keinen Einfluß gewonnen hat und sich bei dem Mangel an christlichen Missionsgemeinden in Persien höchstens an die Missionare selbst wenden konnte. Die Bābī

taten dies denn auch mit Vorliebe, wie sie auch Browne zu überzeugen suchten.

Innerhalb des Schī'itismus wurde es den Bābī von Behā Allāh leicht gemacht, nicht aufzufallen, indem er ihnen das Ketmān. das die Scheichī bereits unbedenklich handhabten (Nicolas, Cheikh Ahmed Lahçah, Préface), nolens volens wieder zugestand (s. o. S 110) und von der Durchführung seines Religionsgesetzes insoweit absah, als es zu Konflikten geführt hätte. Er machte vielmehr die Einhaltung der Landessitte direkt zur Vorschrift. Immerhin konnte sich die Freiheit der Bābī von der Bigotterie nie verbergen und ist besonders die Handhabung der Ehe ihr Erkennungszeichen. Ihre Emanzipation vom Kultus und Klerus fällt hingegen weniger auf, als zu vermuten wäre, da der Kultus in Persien auch sonst stark vernachlässigt wird (Aubin, a. a. O. S. 470) und der Ṣūfismus und die Sekten immer schon toleriert wurden. Desto mehr drangen die Bābī unter Behā auf Gewährung der Religionsfreiheit, jedoch vergeblich. Die moralische Haltung der Bābī ist unter Behā befestigt worden. „Brüderliche Liebe, Freundlichkeit gegen Kinder, Höflichkeit und „ruhige Würde, Umgänglichkeit, Gastfreundschaft, Freiheit von „Vorurteilen, freier Verkehr mit Christen — das sind ihre „Grundsätze" (Curzon, Persia 1892 S. 502). Dasselbe bezeugen die Missionare („The Behāis are far superior in morality to the mass of Moslems in Persia"; D. Tisdall in Moh. world of to day S. 117). Közle hat eine Notiz über das Gemeindeleben der Behā'ī hinterlassen (bei Andreas a. a. O. S. 67), die mit Browne's Beobachtungen übereinstimmt. Der Hauptversammlungstag – mit Zulassung der Frauen — ist hienach der letzte Tag im Monat (à 19 Tage). Es wird aus dem Kitāb aḳdas vorgelesen (s. o. S. 117) und brüderlicher Austausch darüber gepflogen. Auf das Schulwesen einschließlich Mädchenschulen wird besonderer Wert gelegt. Die Theologie blieb, wie aus den Erhebungen Browne's in Persien (1888) hervorgeht, dieselbe wie im Urbābismus (vgl. A Year amongst the Persians). Hiebei ist vor allem auf den Grad und den Umfang der Verehrung des Behā Allāh zu achten. Denn hierin faßt sich das tiefste gemeinsame Interesse der Sekte zusammen. Hier liegt ihr Herzpunkt.

Wie einst die mystische Liebe zum Bāb als der Manifestation der Gottheit im Mahdī, so jetzt derselbe Glaube an Behā Allāh als ein übermenschliches Wesen unter den Bezeichnungen dschemāl i mubārak (s. o. S. 13) und ḥaḳḳ ta'ālā, was Browne (1909, S. 306) mit „der allmächtige Gott" wiedergibt (vgl. dazu oben S. 20 m. Anm. 22, 71, 87 u. 130). Daß es sich hiebei um dieselben religiösen Beziehungsformen wie im Urbābismus handelt, beweisen die von Tumansky mitgeteilten Dithyramben von Bābī auf Behā Allāh (vgl.

Texte in engl. Übers. Br. 1892, S. 318—335) im Vergleich mit den Liedern der Ḳurrat al-ʿajn (s. o. S. 37 A. 1)[1]).

Dabei ist jedoch zu beachten, daß es Behā'ī gibt, die den spezifischen Glauben an Behā nicht teilen, sei es daß sie ihn nicht kennen oder nicht anerkennen. Wir hören von einer Gruppe von Behā'ī in Kirmān (Br. 1892, S. 882ff.), daß sie als echte Ṣūfī die exklusiv dogmatische Bindung an die Person des Behā Allāh ablehnen und von den benachbarten strengen Behā'ī in Jezd darum angesehen werden. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt bei den Behā'ī im Westen Phelps im Gegensatz gegen strenggläubige Behā'ī in den Vereinigten Staaten (a. a. O. S. 154f.) und der aufgeklärte Herold des Behāismus in Frankreich, H. Dreyfus, sieht ebenfalls vom Dogma und der Glaubensmystik zugunsten des ihm im Bābismus geoffenbarten Lebensideals ab (s. u.). Ebenso sind nun die freigerichteten Behā'ī im Orient zu würdigen, vgl. Goldziher, Vorl. ü. i. Isl. S. 303: „Andererseits hüllt sich in die Bezeichnung Behāismus auch der Begriff „der religiösen Freigeisterei, der Abstreifung des positiven „Glaubensinhaltes des Islāms. So wie ehemals der t. t. Zindīḳ, „der ursprünglich Muslime bezeichnete, deren religiöse Anschauung „sich in der Nähe parsischer und manichäischer Glaubensansichten „bewegte, so wie später der Name Failasūf (Philosoph), neuerdings „auch Farmaṣūn (franc-maçon)[2]), ohne Rücksicht auf eine bestimmte „Art der Abtrünnigkeit vom korrekten Islām, im allgemeinen auf

[1]) Als Beleg für den ṣūfischen Charakter dieser Oden an Behā sei hier nur die erste von 9 Strophen einer solchen mitgeteilt (Br. 1892, S. 326): „Ich suche Gott; wo ist mein Gott? — Ich halte die Münze meines Lebens in meiner Hand; wo ist der Preis dafür? (behājam; Wortspiel mit Behā) — Nur für dich bin ich ein Fremder in beiden Welten. — Bei Gott, wo habe ich einen Freund außer dir? — O du (mein) Abgott! gerne werde ich deine Straße ziehen, aber wer gibt mir die Kraft dazu? — Seit ich den Pfad des Lebens beschritten habe, empfinde ich keinerlei Furcht mehr im Gedanken an meine Vernichtung (istihlāk). — Was tuts, ob ich als Märtyrer sterbe für seine Sache? — Wo wird mein Blutlohn sein außer in meinem Geliebten? — Seit ich ein Bettler werde an deinem Tor, was frage ich nach Herrschaft? — Gereinigt habe ich meines Herzens Haus von allem andern — Wer wohnt darin außer der Geliebte? — Ich habe nichts zu sagen als dies Eine —: Der Tempel der Herrlichkeit Gottes ist kein anderer als Behā; — Wenn du Gott suchst, suche ihn bei Behā". (Die Schlußzeile kehrt als Refrain in allen Strophen wieder.)

[2]) Das Freimaurertum ist im islamischen Orient, aus dem es ursprünglich stammt, mit der Kulturbewegung lebendiger geworden als je und unter den Jungpersern und Jungtürken verbreitet und einflußreich. Der persische Hof, der ihm ebenfalls nahe steht, verleugnet es nur offiziell (Gobineau S. 305). Die Verwandtschaft des behāistischen Gesellschaftsideals (bei tul ʿadl) mit dem der Loge legt eine (wenn auch unbewußte) Entlehnung nahe.

„den „Freigeist“ bezogen wird, so bezeugt heutigen Tages in „Persien die Benennung als Behā'ī nicht eben nur die Zugehörig„keit zu dieser neuesten Entfaltung des Bābīglaubens, sondern „— wie Rev. F. M. Jordan (The Moh. World of to-day S. 129) „beobachtet hat — sind viele von jenen, die mit diesem Namen „belegt werden, in der Tat nichts anderes als «irreligious „rationalists»“[1]). Von hier aus muß nun ferner auch die Tatsache gewürdigt werden, daß Behā und die strenggläubigen Behā'ī einen esoterischen Kreis von Auserwählten unterscheiden, die im Besitz der völligen Wahrheit sind (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 299). Es handelt sich hier nicht um einen Esoterismus (vgl. dazu ob. S. 127), wie er sich z. B. bei den Ismā'īliten findet, wo der Adept nur stufenweise in eine Geheimlehre eingeweiht wird. Der Bābismus ist überall eine öffentliche Verkündigung ohne Geheimlehre und führt nicht wie das System des ʿAbdallāh vom positiven Glauben zur Freigeisterei, sondern vielmehr umgekehrt von ṣūfischem Rationalismus zu einem positiven Glaubensbekenntnis (vgl. dazu ob. S. 49). Der Esoterismus ist hier vielmehr nach Analogie des ṣūfischen zu verstehen, wo zwischen dem Blinden mit dem verschleierten Geistesauge und dem zur Intuition des Göttlichen Erwachten unterschieden wird. Teilt der Bābismus selbst diese ṣūfische Betrachtungs- und Redeweise, so präzisiert er sie seinerseits dahin, daß er das Göttliche mit der geschichtlichen Größe des Bāb bezw. des Behā zusammenschaut (vgl. z. B. ob. S. 81ff.). Wer Gott (ḥaḳḳ) nicht in Behā gefunden hat, steht somit noch draußen. Dazu kommt, daß diese „Stufe“ oder „Station“ allerdings von den Bābī-Behā'ī oft, wenn sie kein Verständnis dafür finden oder gar Feindschaft wittern, als Geheimnis für die Reifen zurückgehalten wird. So wurde Browne selbst an diesem entscheidenden Punkt einer Diskussion mit den Bābī in Jezd dahin abgefertigt „he is not yet ripe“ (A Year am. the Pers. S. 312) und kann Behā schreiben: „Wir möchten diese Stufe nicht im „einzelnen erörtern, denn die Ohren der Gegner sind auf uns gerichtet, „um zu erlauschen, wogegen sie dem wahrhaftigen, beständigen „Gott (vgl. o. S. 130 A. 1) Widerspruch bieten. Denn sie reichen nicht „heran an das Mysterium des Wissens und der Weisheit dessen, der

[1]) Auf den Rationalismus ist der Bābismus tatsächlich ebenso gut angelegt wie die Mystik zu allen Zeiten. Es ist nicht Zufall, daß seine (ṣūfische) Gottheit ʿaḳl (Vernunft) heißt. So kann sich ihre geschichtliche Offenbarung, der Träger der Theophanie als die vollendete ratio darbieten. So tut es z. B. Behā in Kalimāt i firdausijja Bl. 5 (vgl. ob. S. 129). Das Lob der Vernunft, das wir hier und anderwärts im Bābismus finden, erinnert an das Lob der reinen Vernunft bei den Muʿtaziliten (vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 102). Von hier aus fällt zugleich neues Licht auf die Verschwisterung mit der Kulturbewegung und mit moderner Aufklärung.

„vom Aufgangsort des Glanzes der Gotteseinheit erschienen ist“ (bei Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 299). Vgl. dazu ob. S. 82 m.

Behā Allāh ist am 16. Mai 1892 im Alter von 75 Jahren und mit Hinterlassung von 3 Söhnen und 4 Töchtern in ʿAkkā gestorben und im Garten seines Anwesens vor der Stadt beigesetzt worden[1]). Dort ist sein stimmungsvolles Grab der Wallfahrtsort der Behā'ī und der Ort ihrer Ḳibla. Sein Tod — die Behā'ī reden von ihm als Himmelfahrt (sc. seiner Seele, im Sinne des maʿād) vgl. Ch. M. J. 1898, S. 645 — hielt die Sekte nicht auf, nachdem er selbst im Kitāb aḳdas im Anklang an Ev. Matth. 28 v. 18ff. seine Allgegenwart und den Beginn einer Weltmission nach seinem Tode in Aussicht gestellt und letzteres seiner Sekte damit zugleich zur Pflicht gemacht hatte, und in einem Testament, dem kitāb i ʿahdī (Buch des Bundes) — sofort 1892 von Tumansky mit russischer Übersetzung ediert; den Hauptpassus gibt auch Br. 1909, S. 304 im Wortlaut — seinen ältesten Sohn ʿAbbās Efendī unter ausdrücklicher Zurückstellung des zweiten, Muḥammed ʿAlī, zu seinem Nachfolger eingesetzt hatte.

Vierter Teil.

Die Sekte der Behā'ī unter ʿAbbās Efendī, gen. ʿAbd al-Behā, seit 1892.

I. Abbās Efendī und sein Anspruch.

1. Seit Behā's Tod ist sein ältester Sohn ʿAbbās Efendī, gen. ʿAbd al-Behā das von der großen Majorität anerkannte Haupt der Sekte. Er setzte seinen Ehrgeiz darein, die Sekte im Geist seines Vaters zu leiten und im Glauben an ihn zu befestigen. Als Nachfolger des Behā Allāh hat er den Beruf, die von jenem gestiftete Religion auszubreiten und auszulegen. Diesen doppelten Beruf begründet er selbst mit der Unterscheidung der beiden Arten von Propheten, wie sie schon beim Bāb und bei Behā Allāh auftritt und auf die Ismāʿīliten zurückgeht (vgl. N. H. S. 336 f. u. s. o. S. 52 A. 1). Leç. N. 43: Der „unabhängige Prophet“ ist Religionsstifter, bringt ein neues Buch und Gesetz und ist eine direkte Manifestation des logos Gottes, die „Sonne“ heißt, weil sie Eigenlicht hat. So war der Bāb und Behā Allāh. Anders der „abhängige Prophet“. Er ist der Mond, der sein Licht von der Sonne hat, der Zweig, der sein Leben aus

[1]) Eine Abbildung des Grabes des Behā sowie die Portraits des Behā Allāh und des ʿAbbās Efendī finden sich in dem Buche: „Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Beys enthüllt“, übersetzt von Walter Schulz (Leipzig 1903).

dem Baume hat, er lebt aus dem Geist des Propheten, indem er dessen Gesetz auslegt und ausbreitet. So stehen die israelitischen Propheten neben Mose. In diesem Sinne führt ʿAbbās Efendī den Amtsnamen Ghuṣn i aʿẓam (allerhöchster Zweig) oder auch Āḳā i sirr Allāh (der Meister, das Geheimnis Gottes, vgl. o. S. 22 A. 1).

Seine prophetische Natur und Autorität wird (Leç. N. 45) genauer als „verliehene Vollkommenheit" gegenüber der „erworbenen Vollkommenheit" der Gläubigen und der „natürlichen" oder „notwendigen Vollkommenheit" des Behā Allāh bezeichnet, wie auch das beitu-l-ʿadl, das einst an seine Stelle treten wird, über die „verliehene Vollkommenheit" verfügt. Er steht somit mit seiner Infallibilität auf einer Stufe mit dem schīʿitischen Imām und dem sunnitischen Idschmāʿ (vgl. o. S. 118). Seine Äußerungen sind daher absolut autoritativ und ʿAbbās Efendī fährt in der Methode seines Vaters, die Gemeinde durch Ausgabe von „Tafeln" (alwāḥ) zu leiten, fort und macht auf dieselbe prophetische Begabung des unmittelbaren Wissens Anspruch.

So kommt es, daß die Sekte ihn vielfach neben Behā Allāh und den Bāb als eine gottheitliche Größe stellt (vgl. z. B. Rasmussen a. a. O. S. 385), während er selbst göttliche Verehrung seiner Person noch bestimmter ablehnt als Behā. In Persien beobachtet man unter den Behā'ī Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt (CMI 1898, S. 647). Die Formel, auf die sich jedoch alle einigen und unter der ihn die Sekte überall anredet, ist „Meister" (āḳā). Die Verleihung dieses Titels führt sie auf Behā Allāh und bis in die Periode von Adrianopel zurück (Phelps a. a. O. S. 80).

2. ʿAbbās Efendī ist am 23. Mai 1844, dem Tag der Erleuchtung des Bāb, in Ṭeherān geboren und hat von Kind auf die Ideen seines Vaters geteilt, dessen widrige Schicksale ihn nur desto inniger mit ihm verbunden haben. Nach der Biographie, die Phelps nach den Angaben der Schwester gibt, hat er seine Ausbildung vom Vater erhalten und so wenig wie dieser selbst studiert: „Als Kind pflegte ich am liebsten die „Tafeln" des „Bāb vorlesen zu hören und auswendig zu lernen und kümmerte „mich sonst nichts um Bücher und Studium" (Phelps S. 20 Anm). Tatsächlich besitzt ʿAbbās jedoch eine seltene philosophische und theologische Bildung und geschieht die geflissentliche Verneinung seines Studiums wie beim Bāb und Behā im Interesse seiner prophetischen Wundergabe des unmittelbaren Wissens. Es findet sich daher auch von ihm wie von jenen eine Geschichte im Stil der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus berichtet. Vor dem Aufbruch aus Baghdād soll sich sodann Behā ihm eröffnet haben (s. o. S. 78) und er der Gehilfe seines Vaters geworden sein, der

ihm alle äußeren Geschäfte abgenommen und sich mit Behā's Sekretär Āḳā Dschān von Kāschān in die Niederschrift der Diktate seines Vaters geteilt hat. Die Verleihung des Titels āḳā in Adrianopel bedeutet seine Bestimmung zum Nachfolger, ehe sie im Gesetzbuch und im Testament Behā's offiziell erfolgt ist und trug ihm einen Anteil an der scheuen Verehrung ein, die Behā selbst bei der eigenen Familie genoß. Auf dringenden Wunsch des Vaters heiratete er, bekam aber nur Töchter und machte trotz der Zureden Behā's und der Gemeinde keinen Gebrauch von der Erlaubnis des Kitab aḳdas, in diesem Fall eine Nebenfrau zu nehmen, da er die Monogamie völlig durchgeführt sehen will. Die Verfügung Behā's, daß die Nachfolge von ʿAbbās auf das beitu'l ʿadl übergehen soll, bestand übrigens schon vorher. Den ʿAbbās vom Jahre 1890 schildert Browne als Augenzeuge in T. N. S. XXXVII: „Man wird selbst unter der gewandten und schlauen Rasse, der „er angehört, kaum einen beredteren, schlagfertigeren und mit „den h. Schriften der Juden, Christen und Muhammedaner besser „vertrauten Mann finden." Sodann wird sein scharfgeschnittenes Gesicht mit der gebietenden Stirn und die stramme Haltung, der Schmuck der bis auf die Schultern fallenden schwarzen Haare und die Liebenswürdigkeit seines Benehmens in einer Weise gerühmt, die der Schilderung, die Browne von Behā Allāh gibt (s. o. S. 105), nicht nachsteht. Auch er trägt die weiße Farbe der Bābī, wie sie sich schon bei den lauteren Brüdern von Baṣra und den Assassinen findet. Seine Lebenshaltung und seine Beschäftigung ist die eines Scheichs von Derwischen oder des muhammedanischen Heiligen überhaupt. Er widmet sich den Armen und den Pilgern, indem er zugleich für ihr leibliches und geistliches Wohl sorgt. Dem Volk legt er den Ḳorān aus, im übrigen ist er vollbeschäftigt, seine weitzerstreute Gemeinde und die zahlreichen Pilger zu belehren. Er soll mehrere Schreiber beschäftigen und widmet sich seinen Gästen meist nur über Tisch. Wie Behā verschmäht er die Reklame des Mirakels und beschränkt sich auf das der Weissagung und des geheimen Wissens.

Er steht heute im Alter von 66 Jahren. Die Amnestie, die ʿAbdul Ḥamīd bei Einführung der Verfassung im Jahre 1908 gegeben hat, hat ihm die Freiheit geschenkt, von der er jedoch keinen Gebrauch macht (D., Essai S. 73), wie er schon 1902 eine Intervention bei der Pforte, die ihm amerikanische Anhänger anboten, abgelehnt hat (Phelps S. 82). Es ist verständlich, daß er ʿAkkā nicht verläßt, so heftig die Behā'ī zuerst über diesen Strafplatz geklagt haben. Die Rückkehr nach Persien steht nicht offen. Wichtiger ist, daß ʿAkkā das Grab des Behā und des Bāb birgt in Behā die Ḳibla seiner Sekte hierher gerichtet hat. Die Glorie des Martyriums macht die Stätte für ʿAbbās Efendī ganz

abgesehen von ihrer glücklichen geographischen Lage für seine Zwecke unentbehrlich. Ihre Lage ist einerseits wegen der Zugehörigkeit zu Palästina, dem den Juden, Christen und Muhammedanern gleich heiligen Lande von Bedeutung — für die ersteren wird der apokalyptische Schriftbeweis für den Platz aus Hosea 2 v. 17 geführt: „Ich will das Tal ʿAkōr zum Tor der Hoffnung machen" (vgl. עֲכוֹ und עָכוֹר) — andererseits wegen der Zugänglichkeit gleicherweise vom Occident wie vom Orient. Würde ʿAbbās das Feld räumen, so käme dies endlich nur seinem Bruder und Rivalen Muḥammed ʿAlī zu gut.

3. Trotz des unzweideutigen Testaments des Behā Allāh (s. o. S. 144) ist nämlich kurz nach seinem Tode doch ein Schisma unter den beiden älteren Söhnen, ʿAbbās Efendī und Muḥammed ʿAlī, ausgebrochen, das die Sekte wiederum schwer erschüttert hat und bis heute andauert. Wiederum fehlen objektive Berichte von dritter Seite. Was aus der umfangreichen Streitliteratur beider Parteien zu erheben ist, hat Browne jüngstens mitgeteilt (Br. 1909, S. 304): „Offenbar ganz kurze Zeit nach Behā's „Tode brach der alte Streit zwischen den stationären und fort„schrittlichen Elementen aufs neue aus. ʿAbbās Efendī beanspruchte „offenbar, daß das Tor der Offenbarung noch nicht geschlossen „und er hinfort ihr Kanal sei. Diesem Anspruch widersetzte sich „sein Bruder Mīrzā Muḥammed ʿAlī nachdrücklich und mit vielen „Parteigängern, unter denen die beiden jüngeren Söhne Behā's „Mīrzā Badīʿu'llāh und Mīrzā Ẓijā'u'llāh [der erstere ist 1903 zu „ʿAbbās übergegangen, der letztere frühe gestorben] und Behā's „Sekretär Mīrza Āḳā Dschān von Kāschān nebst zahlreichen anderen „einflußreichen Bābī waren, die die Ansicht vertraten, „das Buch „der Offenbarung in dieser Manifestation" sei „geschlossen" und „als Beweis die Stelle des Kitāb aḳdas anführten, daß vor Ab„lauf von 1000 Jahren niemand eine prophetische Autorität usur„pieren dürfe [s. o. S. 127]. Der Streit ist durch vielen Wort„schwall verdunkelt, aber dreht sich im wesentlichen um diese „Verfügung Behā's einerseits und um sein Testament andererseits. „Wie bei dem früheren Schisma kam es auch hier zum Konflikt „zwischen denen, die glaubten, daß jedem Tag der Offenbarung „eine Nacht der Verbergung [s. o. S. 15f.] folgen müsse und denen, „die fühlten, daß das Licht, in dem sie wandelten, nicht ausgelöscht „werden könne, sondern nur immer an Klarheit zunehme. Und „wie damals unterlag die konservative Partei. Eine Zeitlang „scheint ein gewisses Gleichgewicht geherrscht zu haben, aber „langsam und sicher wuchs der Einfluß des ʿAbbās Efendī und „schwand der seines Bruders. Daraufhin kam es [im Jahr 1898 „vgl. Sell a. a. O. S. 96] erst recht zu erbittertem Kampf, der „lange anhielt und die Gemeinden in Persien, Syrien und Ägypten,

„besonders aber auch die amerikanischen tief erschütterte. Hier „trat ihr Begründer Khairullāh infolge eigener Beobachtungen „bei einem Aufenthalt in ʿAkkā zu Muḥammed ʿAlī über, worauf „ʿAbbās den ehrwürdigen Mīrzā Abu'l Faḍl von Gulpāyagān (s. o. „S. 140) übers Meer sandte (1902—1904), um jenem Einfluß zu „begegnen. Khairullāh hat damals geäußert, er müsse für sein „Leben fürchten."

II. ʿAbbās Efendī und die Ausbreitung der Sekte.

1. Die Mission in den Westen ist der bemerkenswerteste Erfolg der Sekte unter ʿAbbās Efendī. Hier vor allem wird deutlich, wie tatkräftig dieser Mann seinen Beruf, die Lehre des Vaters auszubreiten, betreibt. Schon Behā Allāh selbst hat die universale Mission des Bābismus proklamiert und sich damit an den Westen gewandt (s. o. S. 100ff. 124. Anm. 1, 125 Anm. 2) und die Bābī in Persien haben Browne auf seiner Reise im Jahre 1890 freudig begrüßt als ein erstes Zeichen, daß „die Nachricht von der Manifestation das Frankenland erreicht" habe (Br., A Year a. the Pers. S. 206). Das Neue in unserer Periode ist somit nur, daß der Behāglaube wirkliche Missionserfolge im Abendland erzielt und dies begreiflicherweise das Selbstgefühl der Sekte und ihr Ansehen im Osten steigert.

(a) In den Vereinigten Staaten führen die Anfänge auf die Weltausstellung zu Chicago und das damit verbundene „Parliament of Religions" (1893) zurück. Hier trat der vom Libanon stammende Syrer Ibrāhīm George Khairullāh, der 21 Jahre in Kairo gelebt hatte, als Apostel des Behāismus auf, nachdem er schon vorher angefangen hatte, ihn in Wort und Schrift zu propagieren. Man erinnert sich, daß jenes Religionsparlament zugleich der neuhinduistischen Theosophie des Swāmi Vivekānanda das Sprungbrett für ihre Propaganda im Abendland abgegeben hat. Khairullāh blieb in Amerika, heiratete eine Amerikanerin und brachte eine amerikanische Behā'īsekte hoch. Es entstanden Gemeinden in Chicago, New-York, Washington, Kenosha, Ithaka, Baltimore, Boston, Philadelphia, deren Mitglieder sich aus Angehörigen aller Konfessionen und Religionen zusammensetzen (Mann, Orient. Lit. Zeit. 1911 S. 35). In Chicago bildete sich eine Bahai Publishing Co., die sich die Übersetzung von Schriften des Behā und Veröffentlichung apologetischer Schriften zur Aufgabe gesetzt hat (vgl. über ihre Literatur S. 7). Die Fortsetzung, die das Religionsparlament in einem Institut in Greenacre gefunden hat, wurde ein weiterer Stützpunkt. Hier sprach Abu'l Faḍl im Jahr 1904. In New-York finden regelmäßige Sonntagsversammlungen statt (Goldziher, die Religion des Islams a. a. O. S. 130). Naturgemäß pflegt ʿAbbās Efendī die amerikanischen Gemeinden mit besonderem

Eifer, da er in ihnen die verheißene Vereinigung des Ostens und des Westens unter der Einheitsreligion und dem Friedensreich des Behā Allāh angebahnt sieht. Er verspricht sich aus ihnen sogar Missionare für Ostasien (Agnew a. a. O. S. 22), da er von der lebhaften christlichen Missionsarbeit von Amerikanern im fernen Osten weiß. Durch die Pilgerfahrer, die sich zahlreich bei ihm einfinden, bleibt er in lebendiger Fühlung mit ihnen, wie auch seine „Tafeln" bei ihnen ebenso verehrt und verbreitet werden, wie im Orient, und ʿAbbās auch mit diesen Gemeinden in persönlicher Korrespondenz steht. Der Bau eines Zentralheiligtums, eines maschreḳu-l-aḏkār (s. o. S. 113) in Chicago samt allen für ein beitu'l ʿadl nötigen Instituten (s. o. S. 120 Anm. 1) ist z. Z. sein Hauptanliegen und er wünscht, daß es nach seinen Angaben und möglichst vornehm gebaut wird (Agnew a. a. O. S. 20 ff.). Über die Maßregeln gegen das Schisma in den amerikanischen Gemeinden ist oben berichtet; die 6 diesbezüglichen Schreiben vom Jahre 1906 (s. S. 7) reden eine kategorische Sprache. Seit 1907 hat auch Ṣubḥi Ezel seinen Advokaten gefunden an Stenstrand, der auf Grund der von Browne konstatierten älteren Rechte (A call of attention to the Behaists or Babists of America) bis in die deutschen Staatsbibliotheken hinein für seinen Messias wirbt. Die Behā'ībewegung in Amerika hat auch einen deutschredenden Zweig (Fanny Knobloch in Washington), deren Publikationen eine Brücke nach Deutschland geschlagen haben. Ein weiterer Zweig ihrer Arbeit ist die Führung einer Behā'ischule in Ṭeherān, die unter philanthropischer Flagge segelt und ein wichtiges Propagandamittel für den Behāismus in Persien ist. Sie ist aus der Konkurrenz mit den amerikanischen Missionsschulen in Persien erwachsen (MRW 1910, S. 732). Die Zahl der Behā'ī in Amerika gibt Browne (Br. 1909, S. 304) auf einige Tausend an, doch wollen sie in starkem Wachstum begriffen sein (so Miss J. Masson in American Review of Reviews, Jan. 1909). Ihr Verständnis der persischen Theosophie ist gering, da ʿAbbās Efendī von sich aus nichts tut, sie tiefer darin einzuführen, indem ihn religionspolitische Erwägungen zugleich seine geheimnisvolle Würde wahren und die zugkräftige soziale Botschaft voranstellen lassen. Phelps mußte erst nach ʿAkkā reisen, um sein theosophisches System zu erfragen (1903). Die Führer der Bewegung in Amerika, wie Miss Brittingham (s. o. S. 7) beschränken sich darauf, den Behāismus als eine neue Offenbarung der Liebe und der Religion zu predigen, indem sie nach Art der Adventisten dem allegorisch-apokalyptischen Schriftbeweis nachgehen, daß Behā der wiedergekommene Christus bezw. Gottvater selbst sei (vgl. dazu z. B. die Dowiebewegung). Auf tiefere Spuren führt jedoch immerhin das Zusammengehen mit der Christian Science, deren weite Ver-

breitung in Amerika und deren innere Verwandtschaft mit der orientalischen Theosophie (vgl. z. B. Mrs. Eddy's Schrift „The Unity of Good" – vgl. u. S. 168 –, die ihren Gegensatz gegen den Dualismus der christlichen Weltanschauung in das ursprüngliche Christentum des N. T. hineindeutet, daher die Selbstbenennung „First Church of Christ") am besten die Erfolge des ʿAbbās Efendī in den Vereinigten Staaten erklärt. Umgekehrt hat er selbst sich für das Heilverfahren der Christian Science ausgesprochen (Leç. N. 72). Im Gehorsam gegen die Gesetzgebung des Behā tun es die amerikanischen Gemeinden den persischen gleich. Das Kultische unter Absehen von allem Klerikalen spielt auch hier die erste Rolle. Das „Book of Prayers, revealed by Behā o'llāh" schreibt das private Gebet zu den 3 Tageszeiten unter ḳibla nach ʿAkkā vor und bietet zahlreiche Mustergebete (Rhapsodien, vgl. ob. S. 114).

(b) Der französische Behāismus[1]) trägt ein wesentlich anderes Gepräge. Hier erscheint die neue Religion als die Erfüllung des Postulats einer neuzeitlichen Humanitätsreligion, die gleichzeitig mit der Wissenschaft in Einklang steht und auf die sozialen Kulturfragen unserer Zeit antwortet (D., Essai, Einleitung). Dem apokalyptisch-theosophischen Gepräge des amerikanischen Behāismus gegenüber steht hier die rationalistische Seite — vgl. o. S. 142f. — voran. Das erklärt sich aus der jüdischen Herkunft des Behāismus in Frankreich. Hippolyte Dreyfus (s. S. 5) ist Jude und die Séancen in Paris finden in einem reichen jüdischen Hause statt (vgl. Rasmussen a. a. O. S. 386 f.). Es ist die Alliance Israëlite Universelle (seit 1860, Paris), die durch ihr ausgedehntes Hilfswerk für die Juden im Orient (1908: 142 Schulen mit 41000 Schülern; 34 Lehrlingsschulen für Knaben und Mädchen, mehrere Ackerbauschulen und Lehrerseminare; Eintreten für die Juden im Orient auf diplomatischem Wege. Vgl. Heman, Geschichte des jüdischen Volkes S. 504 f.) die Brücke für den Behāismus nach Frankreich geworden ist, indem die persischen Juden, deren Hauptsitz Hamadān ist, in der Sekte der Behāʾī einen Bundesgenossen im Kampf um die Toleranz gegenüber dem Islām gefunden haben, wie auch der politische Umschwung in der Türkei und in Persien wesentlich durch die zahlreichen Juden, die die Allianzschulen durchgemacht haben, gefördert worden ist.

(c) Die Propaganda der Behāʾīsekte in England haben jüngstens Sidney Sprague und Miß Barney (s. o. S. 6f.) in die Wege geleitet. Sie steht noch in den ersten Anfängen, sonst hätte Browne sie nicht unerwähnt gelassen.

(d) In Deutschland wurde im Jahre 1907 eine „Behaivereinigung" gegründet, nachdem ein Dentist die neue Theosophie

[1]) Als jüngste Schrift aus diesem Kreis erwähnt Montet a. a. O. S. 126 A. 1: Dr. Chevalier, Comment je suis devenu béhaï (Paris 1910).

aus Amerika mitgebracht hatte und bei seiner Pilgerfahrt nach ʿAkkā von ʿAbbās Efendī zum Apostel für Deutschland bestellt worden ist. Nach seinen Mitteilungen setzt ʿAbbās Efendī auf Deutschland große Hoffnungen; in Schaffhausen will man einen persischen Apostel stationieren. Die Stuttgarter Behā'ī schließen sich in ihrem Schriftenvertrieb, ihren Leitern und in ihrer Auffassung des Behāismus als eine Filiale an den deutschamerikanischen Zweig der Sekte an. Dreyfus hat 1908 bei einem Besuch in Stuttgart an die schwäbische Herkunft der Templerkolonie in Ḥaifā angeknüpft (vgl. auch D., Essai S. 75 Anm. 1), deren Hoffnungen sich in ihrer nächsten Nähe in ʿAkkā erfüllt hätten. Tatsächlich stehen die Templer den Behā'ī dort völlig fern. (Weiteres über den Betrieb der Behaivereinigung in Stuttgart vgl. in meiner Schrift, Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland S. 53).

(e) Von andern Ländern des Westens sei nur erwähnt, daß Goldziher in Budapest einem Behā'īapostel begegnet ist (Vorl. ü. d. Isl. S. 305). — ʿAbbās Efendī weiß seine Erfolge im Westen sehr geschickt zu verwerten. Er pflegt die Verbrüderung des Orients mit dem Occident im Zeichen des Behā Allāh handgreiflich zu demonstrieren, indem er (gegebenenfalls unter Anlehnung an das christliche Abendmahl und die Endzeitverheißungen der Bibel) seine Pilgergäste aus den verschiedenen Religionen und Nationen einträchtig um denselben Tisch versammelt und die ergebensten seiner abendländischen Apostel von Zeit zu Zeit in den Osten schickt, um den dortigen Gemeinden ähnliche Verbrüderungsakte zu ermöglichen (vgl. besonders die Berichte von Sprague a. a. O.).

2. Auch im Orient ist die Sekte unter ʿAbd al Behā an Umfang und Einfluß gewachsen. (a) Als Gegenstück zur Ausbreitung ins Abendland sei zuerst ihre Mission in Indien und Birma erwähnt. Hier befinden sich ihre Gemeinden an Orten, wo der Boden bereits für sie gelockert war, sei es durch den Parsismus (Bombay) oder den aufgeklärten Neuislam (Aligarh, vgl. Anh. II), oder die neuhinduistische Theosophie des Brahmo Samādsch (Kalkutta u. a. O.), oder die Religionsmischung des internationalen Verkehrs (Rangoon), vgl. Sprague, A Year with the Bahais in India and Burma 1908. Bemerkenswert ist der Anklang, den die Sendboten der Behā'ī bei den Buddhisten in Birma (Rangoon und Mandalay) gefunden haben. Hier dürfte außer der Verwandtschaft des Frömmigkeitsideals zwischen Buddhismus und Ṣūfismus, die zugleich geschichtlich bedingt ist (Nicholson, A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism J.R.A.S. 1906 S. 303 ff.), das dieser Frömmigkeit besonders zugängliche Naturell der Birmesen (vgl. Hackmann, Der südliche Buddhismus und der Lamaismus, 1905) zu beachten sein. Wie alt die Behā'īkolonien in Indien sind, ist nicht ersichtlich. Nach D., Essai S. 67 geht die Ausbrei-

tung des Bābismus nach Indien auf Behā's Zeiten zurück und schon unter dem Bāb spielt ein indischer Derwisch vom Orden der Dāghdārī unter dem Namen Dschenāb i Baṣīr als „der indische Gläubige" eine Rolle (N.H. App. II S. 388 ff., vgl. ob. S. 38. 71). Er war durch den Ruf des Bāb aus seiner Heimat angelockt worden und gab sich bald als Meister in der ṣūfischen Ekstase. Die Verbindung der Bābī mit Indien tritt auch in den indischen Drucken einiger ihrer Schriften zutage (vgl. S. 83) und ist eine neue Illustration für den geistigen Zusammenhang beider Länder, der für die Theosophie durch die Übersetzung der Upanischad durch den persischen Prinzen Dārā Schikūh († 1659) aufs neue zum Bewußtsein gebracht worden ist (Grundriß d. iran. Philol. II, S. 354). Einen Vorgang für das Überspringen des Bābismus nach Indien stellt die ismā'īlitische Sekte der Chodschas in Bombay dar[1]).

[1]) Die Chodschas in Bombay sind heute der bedeutendste Rest der ismā'īlitischen Diaspora, die sich in Persien (Chorāsān) und dem übrigen Islāmgebiet findet. Außer ihrer Erwähnung bei de Sacy a. a. O. LXIV vgl. die Mitteilungen des Freih. v. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf. Berlin 1899. I, S. 133 Anm. sowie Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 254. Wir erwähnen sie hier, da sie zugleich ein neuer Beleg für die innere Verwandtschaft des Bābismus mit dem Ismā'īlitentum sind. Sie nennen sich Imāmī Ismā'īlī und verehren in ihrem jeweiligen Chān den Imām als die fleischgewordene Emanation der Gottheit. Sie führen sich auf einen ismā'īlitischen dā'ī namens Ṣadreddīn zurück, der in einem Buche „die 10 Fleischwerdungen" 'Alī als den zehnten neben den 9 avatāras des Vischnu beschrieben hat. Ihr Oberhaupt führt den Titel Agha Chān. Ihre Chāne hatten in früherer Zeit ihren Wohnsitz in Khekh in Persien. Es wird ihnen von den Anhängern mit Zakātabgaben und reichen Geschenken gehuldigt. Sie leiten sich genealogisch über einen Zweig der Fāṭimidendynastie (Nizār) von Ismā'īl Dscha'fars Sohn her, ohne daß sich die Sekte an das Siebenersystem der ismā'īlitischen Imāmlehre hielte (RMM VIII, 491). „Der jetzige Vertreter dieser Würde ist ein über reiche Mittel verfügender, ziemlich weltlicher, von modernen Bildungsideen beseelter Herr, der seine Reichtümer gerne zu großen Reisen verwendet. Es ist an ihm kaum mehr etwas von den Grundsätzen des Systems, das er zu vertreten hat, zu merken. Von seinem Reichtum spendet er freigebig zur Förderung der modernen Kulturbewegung im indischen Islām. Erst jüngst hat ihn die All India Moslem League zu ihrem Präsidenten gewählt. Er ist ein überzeugter Anhänger der englischen Herrschaft in Indien" (Goldziher). Sein Vorgänger Aṛa Chān wird von Oppenheim ähnlich geschildert. Er war ein Schwiegersohn des Schāh von Persien und sein Vater und Großvater waren Statthalter der Provinz Kirman. „Die Chodschas sind wenig fanatisch und ohne jede politische Bedeutung, dagegen gute Kaufleute und in fremden Sprachen bewandert. Neuerdings haben sie sich in großer Zahl in Zanzibar und in Deutschostafrika niedergelassen, wo sie einen großen Teil des Handelsverkehrs in Händen haben" (Oppenheim). In Zanzibar haben sie jüngst ein ismā'īlitisches Versammlungshaus erbaut (RMM II, 273). In Bombay beziffert sich die Sekte nach Oppenheim auf mindestens 10 000 Seelen.

(b) In der Türkei ist die Sekte besonders in Syrien und Ägypten bekannt. Kairo ist ein Hauptquartier (RMM Oct. 1909 S. 339). Jedoch haben Behā und ʿAbd al Behā das Ehrenwort, keine öffentliche Propaganda in der Türkei zu treiben, das sie nach den Vorkommnissen in Adrianopel der Pforte geben mußten, nach außen hin geflissentlich eingehalten.

(c) In Persien hat sich die Sekte unter Muẓaffer Eddīn (1896—1907) der Sympathie des Hofes erfreut, ohne jedoch Religionsfreiheit im Lande zu erlangen [1]). Muẓaffer Eddīn hat als Kronprinz einen Abscheu vor den Bābīmassacres bekommen und während seines letzten Aufenthalts in Paris einer Behā'īdeputation versichert, sie hätten an ihm einen warmen Beschützer (D., Babisme S. 38. Rasmussen a. a. O. S. 388). Tatsächlich haben die Ausschreitungen gegen die Bābī in Persien seit 1896 aufgehört, wo die Ermordung Nāṣir Eddīns durch den Anarchisten Muḥammed Riẓā zu einer ungerechten und im Abendland Aufsehen erregenden Verfolgung gegen sie geführt hat (vgl. ob. S. 8). Erst die persische Revolution hat neue Ausschreitungen gegen die Bābī gezeitigt, da Klerus und Volk von dem Einverständnis der Behā'ī mit der Fremdenpolitik des Schāh wußten und die Verpfändung öffentlicher Einrichtungen wie Post und Tabakregie an das Ausland unter Einstellung ausländischer Beamten bereits im Sommer 1903 zum Anlaß nahmen, gegen die Bābī zu demonstrieren. „Aber der Schāh, der für die „Ideen der Behā'ī gewonnen war, wußte sich zu behaupten und „seine Politik der Freiheit und des Fortschritts weiter zu verfol„gen" (D., Babisme 1905 S. 40). Die Schauplätze der Massacres waren wiederum Tabrīz und Jezd (Malcolm, Five Years in a Persian Town, London 1905). Im Jahr 1905 wiederholten sie sich in größerem Umfang. Auch damals fielen die meisten Opfer (400) in Jezd (Ch. R. 1909 S. 58).

Der Anteil der Behā'ī an der persischen Revolution vom Sommer 1906 und dem persischen Bürgerkrieg seit 1908 (RMM Dez. 1906, S. 193 ff., s. ob. S. 6) ist komplizierter Natur. E. G. Browne beschränkt sich in seinem Werk „The Persian Revolution of 1905—1909" (Cambridge 1910) Note 16: „Attitude of Bahā'īs towards Persian Politics" darauf, drei gleich zuverlässige Informationen nebeneinander zu stellen, die sich jedoch nur scheinbar widerstreiten: 1) die Losung des ʿAbbās Efendī, sich der Politik völlig zu enthalten, 2) die Tatsache, daß der Bābismus die Kulturbewegung in Persien heraufgeführt hat, 3) die royalistische Haltung der Behā'ī. (Ad 2) Tatsächlich bedeutet die konstitutionelle Ver-

[1]) Muẓaffer Eddīn hat dreimal Edikte zugunsten der Religionsfreiheit erlassen, wurde jedoch jedesmal von den Mullās gezwungen, sie zurückzuziehen (The Moh. World of to day, S. 119).

fassung, die Preß- und Vereinsfreiheit, die Neugestaltung der Rechtspflege, der Volkswirtschaft und des Schulwesens, die Hebung der Verkehrsverhältnisse und der Sieg der Kulturbewegung überhaupt, wie er eben in diesen Errungenschaften der Revolution in die Erscheinung tritt, zugleich einen Sieg der langjährigen Bestrebungen der Behā'ī, wie sie Behā Allāh z B. in dem lauḥ i 'ālam (s. ob. S. 134) ins Programm erhoben hat und wie sie dem Bābismus nach rückwärts (Bāb) und vorwärts ('Abd al Behā) eigentümlich sind. Aber es besteht (ad 1) die Tatsache, daß die Sekte von 'Abbās Efendī von der Teilnahme an der Revolution zurückgehalten wird und sich sogar in Protest zu ihr gesetzt hat. Es liegen uns in englischer, deutscher und französischer Übersetzung Briefe des 'Abbās Efendī „an die Gottesfreunde" in Ṭeherān vor — 6 aus der ersten Juliwoche 1906, also direkt vor Ausbruch der Revolution, und 3 aus dem Jahr 1907; weitere solche Briefe teilt Browne, The Pers. Rev. S. 425 ff. im persischen Text und englischer Übersetzung mit —, in denen er ihnen die Enthaltung von der Politik, also auch der Revolution, zur strengen Pflicht macht (vgl. auch RMM a. a. O. S. 200) und die Missionare bestätigen die politische Zurückhaltung der Behā'ī (MRW 1909, S. 775 ff.). Doch (ad 3) die Briefe von 1906 stellen sich gleichzeitig auf die royalistische Seite: „Seid aufrichtige und gehorsame Untertanen des königlichen „Thrones und mischt euch in keiner Weise in die Politik. Wehe, „1000mal wehe! Die Perser erkennen den Wert dieses gekrönten „Hauptes nicht und lassen ihm nicht Zeit, freiwillig und aus reinem „Willen gerechte Gesetze zu geben und die Glaubens- und Ge„wissensfreiheit zu gewähren" (RMM a. a. O. S. 200). Daß nun aber 'Abbās Efendī tatsächlich sogar mit dem Hof gegen die Nationalisten konspiriert und sich mit der russischen und englischen Diplomatie verständigt — daß er seine Vertrauensmänner in Ṭeherān und Tabrīz ausdrücklich angewiesen hat, die Partei des 1909 abgesetzten Schāh zu nehmen — daß die Behā'ī in Kairo in ihren täglichen Versammlungen die Revolutionen und Entthronungen in Persien und in der Türkei beklagen und die Behā'ī in Luristān und in der alten Bābīstadt Nīrīz (vgl. ob. S. 69) den Bürgerkrieg gegen die Parlamentsstruppen anführen —, das alles behaupten nicht nur ihre Gegner, sondern z. B. auch Muḥammed Ḥasan al Ḳāzwīnī, der bis dahin den Behā'ī neutral gegenübergestanden sein will (Kairo, Moajjad vom 8. und 23. Aug. 1909, vgl. RMM Oct. 1909, S. 339). Er will sogar wissen, daß der Führer der Behā'ī in Ṭeherān, Mufachchar al Mulk, die Nationalisten bei dem hohen Klerus zu Nedschef als Behā'ī denunziert habe, nur um dem von ihm tatsächlich unterstützten Kampf der Royalisten gegen die Nation in ihren und des Volkes Augen eine moralische Stütze zu geben. Angesichts so raffinierter Operationen versteht man

eine Demonstration, wie sie die in Tabrīz eingeschlossene nationalistisch gesinnte Bevölkerung veranstaltet hat, indem sie zu Zehntausenden von den Dächern aus stundenlang das schī'itische Glaubensbekenntnis rezitierte, um die Belagerer zu überzeugen, daß sie keine Bābī seien (MRW Oct. 1910, S. 730). Die Richtigkeit jener Nachrichten wäre freilich erst nachzuprüfen, aber wenn 'Abbās Efendī nicht bloß derartige Nachrichten, sondern die royalistische Gesinnung seiner Sekte überhaupt als bloße Verdächtigung der Gegner und speziell der Ezelī zurückweist und seine völlige Neutralität beteuert (vgl. die erwähnten Briefe) — er sucht dies durch die bābīfeindlichen Proklamationen einiger Führer der Reaktion zu erhärten —, so sollte man sich dadurch nicht irreführen lassen. Tatsache ist, daß die Ezelī auf nationalistischer, die Behā'ī dagegen auf royalistischer Seite stehen (vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 302).

Die royalistische Haltung der Behā'ī hat ihre äußeren und inneren Gründe. Die äußere Begründung hat sie in der klerikalen Führung und der Fremdenfeindlichkeit der Nationalisten und umgekehrt der Fremdenpolitik und dem Antiklerikalismus der Dynastie der Qādschāren. Ein Bündnis mit dem Hof gegen den Klerus hat schon Mullā Ḥusein von Buschrūja dem Minister Nāṣir Eddīns nahegelegt (s. o. S. 57) und dafür gleichzeitig das positiv Gemeinsame ihrer aufgeklärten Fremdenfreundlichkeit betont. Nāṣir Eddīn und sein Minister konnten sich damals nicht zu einem Bündnis mit den Bābī entschließen. Muẓaffer Eddīn aber durfte angesichts des festen Haltes, den der schī'itische Klerus in der persischen Bevölkerung hat, ebenfalls nicht wagen, ein solches Bündnis offen einzugehen, hat es aber im geheimen befördert. Deshalb erhob 'Abbās Efendī auch nicht öffentlich Einspruch gegen die Verschwendung des Schāhs, die Behā Allāh bei Nāṣir Eddīn getadelt hatte (s. o. S. 101) und die Muẓaffer Eddīn auf die Spitze trieb. Daß der Luxus des Hofes und die Mißregierung des Landes mit der Verbindung des Schāhs mit dem Westen zusammenhing, machte aber umgekehrt das Maß der Fremdenfeindlichkeit bei dem Klerus voll und so erklärt es sich, daß sich dieser an die Spitze der Revolution setzte. Sie kam zum Ausbruch wegen der wirtschaftlichen Not, die die Mißregierung des Schāhs über das Land gebracht hatte und richtete sich zuerst gegen die Ausländer, denen sich das Land vom Schāh ausgeliefert sah. Der Klerus vor allem war es, der das Volk in seinem Fremdenhaß bestärkte und anführte und der nun ungewollt die einheimische Kulturbewegung zum Siege führte. Unter diesen Umständen war der Platz der Bābī nicht auf Seite der Nationalisten, sondern der Royalisten. Dreyfus gibt eine gute Illustration dieser Zusammenhänge, wenn er mitteilt, daß es im Juli 1906 die

Behā'ī in Ṭeherān gewesen seien, die nach dem demonstrativen Abzug der Geistlichkeit nach Ḳum die auf die englische Gesandtschaft geflüchteten Aufständischen bestimmt haben, ihren Forderungen an den Schāh die fremdenfeindliche Spitze abzubrechen und die positiven Wünsche einer Verfassung und Erneuerung des Ministeriums im Interesse der Sanierung des Landes und seiner Finanzen voranzustellen. Das gleichzeitig an König Eduard gerichtete Telegramm macht es allerdings doppelt wahrscheinlich, daß hier die Behā'ī einen Augenblick die Führung der Revolution in den Händen hatten (RMM a. a. O. S. 204f.). So versteht es sich desto leichter, daß die Royalisten im Klerus, die bald wieder die eigentlichen Tendenzen des Klerus zum Wort brachten — speziell die Gesellschaft Islamia in Tabrīz, MRW 1910, S. 730 — die Nationalisten mit solchem Erfolg als Bābī brandmarken konnten. Andererseits haben die Klerikalen auf nationalistischer Seite dafür gesorgt, daß die neue Verfassung ihren Interessen dienen muß und sich dabei speziell gegen die Religionsfreiheit gestemmt. Art. 1 bestimmt, daß die Religion der zwölf Imāme die Staatsreligion ist, die der Schāh zu bekennen und auszubreiten hat; Art. 2, daß die Nationalversammlung mit Hilfe des zwölften Imām gegründet ist und eine oberste Instanz von 5 Mudschtahid darüber zu wachen hat, daß ihre Gesetze bis zu seiner Wiederkunft nicht gegen die h. Gesetze des Islāms und der Imāme verstoßen (MRW 1910, S. 729); Art. 3, daß Frauen und Personen, die dafür bekannt sind, verdorbene Glaubensansichten zu haben — Nicolas sieht dies speziell gegen die Behā'ī und Ezelī gerichtet —, vom Wahlrecht ausgeschlossen sind (RMM Dez. 1906, S. 99 u. 206). Der Haß und die Verachtung, mit denen der Klerus die Behā'ī und Ezelī straft, „die so wahnsinnig sind, sich einzubilden, ein Mensch könne Gott sein", kommt nicht nur auf der Kanzel zum Ausdruck (RMM 1907, S. 310), sondern auch in der Presse (RMM 1908, S. 847f.). Da wird die Revolte des Bāb in Erinnerung gerufen und sein Tod als Strafe des Himmels gepriesen und fortgefahren: „Und kaum war er tot, so standen in Nūr zwei Brüder auf, die in „ihrer trunkenen Gewalttätigkeit zwei Dämonen gleichen und Ver„körperungen der Gottlosigkeit und Häresie, der Ruchlosigkeit und „Ungerechtigkeit sind, und gürteten sich zum Schutz des Teufels und „zum Abfall des Volks. Der eine Diener des Teufels lebt auf Cypern, „der andere ist der verstorbene Gott von 'Akkā, der dort einen Kram„laden aufschlug, um die Leichtgläubigen und Schwachen zu be„trügen." Daß der Anführer der Reaktionäre Scheich Faḍl Allāh ebenfalls in Nūr in Māzanderān losgeschlagen hat, hat diese Erinnerungen wachgerufen (Ḥabl ul Matīn vom 1. Jan. 1908).

Die innere Begründung der royalistischen Haltung der Behā'ī liegt in ihrer prinzipiellen Ablehnung der Revolu-

tion als solcher, sowie des republikanischen Gedankens im besonderen. Wir haben gesehen, daß Behā Allāh mit großem Nachdruck nicht nur das politische Mahdīideal überhaupt, sondern jeden bewaffneten Widerstand als eine Verirrung bezeichnet und prinzipiell aufgehoben und die Loyalität gegen die Regierung zu einem Grundsatz seiner Sekte erhoben hat. ʿAbbās Efendī ist auf dieser Bahn weitergegangen. Er hat in einem Buch „Brief über die Politik" (risālei sijāsīje, 1893, vgl. D., Essai S. 87f.) nachzuweisen versucht, daß die Entwicklung der Türkei und Persiens in den letzten Jahrhunderten nur infolge des unglückseligen Klerikalismus und seiner politischen Aspirationen so weit hinter der des Westens zurückgeblieben sei und folgert daraus die absolute Scheidung von Religion und Politik und im Zusammenhang damit Religionsfreiheit und Bruch mit dem staatskirchlichen Prinzip. Dasselbe Programm läßt er in T. N. 161ff. maßgebende Staatsmänner in Persien schon zur Unterstützung des Gesuches Behā's um Toleranz für ihn und seine Sekte im Jahre 1869 (s. o. S. 103) am Hofe Nāṣir Eddīns entwickeln. Wie er seine Sekte in diesem Sinne von der Revolution zurückhält, sahen wir oben. Andererseits ist die monarchische Losung, die er gleichzeitig ausgibt, ebenfalls tief im Behāismus begründet. In dem Sendschreiben an die Könige hat Behā sie in der alten persischen Weise als Repräsentanten der Gottheit auf Erden bezeichnet (s. o. S. 101 A. 1) und im Kitāb aḳdas und im lauḥ i ʿālam hat er sich auf das Ideal der konstitutionellen Monarchie festgelegt (s. o. S. 119. 134) und ʿAbbās Efendī folgt ihm hierin mit Bewußtsein. Ja die 1903 in Kairo erschienene Geschichte des Bābismus (Miftāḥ bāb al abwāb) des Mīrzā Mahdī Khān — ein polemisches Werk mit guten Informationen, vgl. Br. 1909, S. 308 — weist aus dem Kitāb aḳdas nach, daß Behā Allāh die absolute Gewährung bürgerlicher Freiheit d. h. die Republik verwirft (RMM Okt. 1909, S. 339)[1]. Wir stoßen hier wiederum auf den Gegensatz der dogmatisch gebundenen Religion gegen das freie Auftreten ihrer Ideen, den wir bereits im Widerwillen der Bābī gegen den Ṣūfismus wahrgenommen haben. Im letzten Grunde dürften die Behā'ī der gegenwärtigen Revolution in Persien eben darum widerstreben, weil sie ihrem Propheten und ihrer Sache über dem Kopf weggenommen wurde. Ohne den Gehorsam gegen den Imām Mahdī in seiner geistlichen Erscheinung in Behā Allāh ist alles gute Werk nutzlos

[1]) Kitāb aḳdas Nr. 284—292: „Wir sehen, daß manche Menschen die Freiheit wollen und sich ihrer rühmen. Sie sind in offenbarem Irrtum. Die Freiheit führt in ihren Folgen zur Verwirrung, deren Feuer nicht erlischt. Wisset, daß Ursprung und Erscheinung der Freiheit im Tierischen ist. Der Mensch muß unter Gesetzen stehen" u. s. f. (vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 302).

und verwerflich und zwar je näher es den eigenen Intentionen steht, desto mehr. Die Demokratie ist ihrem Wesen nach einer Theokratie, wie sie der Behāismus will, ebenso gegensätzlich wie die geschichtslose Mystik[1]).

Der Kredit der Behā'ī in Persien ist darum zurzeit eher zurückgegangen, als gestiegen. Angesichts der Bedrängnis des Landes von seiten der Russen und Engländer, die seit der Vereinbarung der beiden Mächte im Jahre 1907 immer unerträglicher wird, muß es das Land als Hochverrat empfinden, wenn 'Abbās Efendī von 'Akkā aus mit den auswärtigen Ämtern und den Agenten dieser Mächte in Persien selbst diplomatisch verkehrt (RMM Okt. 1909, S. 340), indem er an dem Phantom festhält, sie im Sinne der behāistischen Religion zum Verzicht auf die Machtpolitik und zu einer selbstlosen Förderung der orientalischen Kulturbewegung zu bewegen. Andererseits hat der Sieg der Revolution die Weissagung des 'Abbās Efendī, die dem Schāh Meḥmed 'Alī (19. Jan. 1907 — 6. Juli 1909) eine lange und glückliche Regierung prophezeit hat (MRW 1910, S. 730), Lügen gestraft. So dürfte die Wahrscheinlichkeit, daß die Behā'ī sich in Persien durchsetzen und ans Ruder gekommen ihre Toleranz gegenüber dem Christentum und Judentum in Intoleranz gegen die Muhammedaner, speziell gegen die Ṣūfī, Scheichī und Ezelī, sowie gegen den Klerus umschlagen lassen, tatsächlich geringer sein, als sie selbst (Phelps S. X) und als Browne (ib. S. X, XIX, Br. 1909, S. 307), die europäische Diplomatie (Phelps S. X) und der persische Berichterstatter der Times (18. März 1909, vgl. ChR 1909, S. 313) anzunehmen geneigt sind. Sie alle sind sich darüber einig, daß dies nicht ohne einen blutigen Religionskrieg vor sich gehen würde und Browne hat seine ursprüngliche Meinung, daß der Sieg der Bābī zum Wohle Persiens ausschlagen würde (Phelps XIX) geändert (Br. 1909, S. 307: „It is not certain to the present writer, that their triumph over Islam in Persia would ultimately conduce to the welfare of that distracted land"). Die ganze Erwägung setzt eine Überschätzung der Zahl und des Einflusses der Behā'ī in Persien voraus. Ihre Zahl ist nicht sicher festzustellen, da das Verbot der Sekte im Lande sie noch immer zum Ketmān nötigt. Sie selbst aber hat ein Interesse daran, möglichst große Zahlen anzugeben, da eine rasche und umfangreiche Ausbreitung einer neuen Religion nach bābistischer Lehre zu den Merkmalen ihrer

[1]) Selbstverständlich schließt dies nicht aus, daß 'Abbās Efendī fortfährt, das liberale Programm seines Vaters im Sinne der Kulturbewegung und im Namen der Religion zu vertreten. Ein besonders deutliches Beispiel hiefür ist seine Forderung der Vereinsfreiheit bezw. Aufforderung zur Association auf allen Gebieten (lauḥ vom 4. Juli 1906 bei Rosenberg a. a. O. S. 325).

Wahrheit und den Zeichen ihres Propheten gehört, wie sie jüngstens wieder ʿAbbās Efendī (Leç. N. 9) für Behā geltend gemacht hat. Da der Behāismus als Einheitsreligion keinen formellen Übertritt verlangt (Phelps S. 153), rechnet er jeden, der für seine Bestrebungen Interesse besitzt, zu den Seinigen. Der amerikanische Presbyterianermissionar Jordan in Nordpersien schreibt: „Die „Behā'ī haben die Zahl ihrer Anhänger so übertrieben, daß ihnen „nachgesagt wird, sie rechnen jeden als Konvertiten, der sie auf „der Straße anredet. So haben sie auch zwei unserer Missionare „mitgezählt" (Moh. world of to-day S. 130). Sie selbst schätzen sich bis auf die Hälfte der Bevölkerung Persiens ein, die beim Fehlen eines Zensus in Persien auf 8 bis 10 Millionen taxiert wird. Doch erklärt dies selbst Phelps (S. XXXIV Anm.) für eine Übertreibung und vollends ungeheuerlich ist die Rede amerikanischer Behā'ī von einer Gesamtzahl von 9 Millionen (Mind, Febr. 1905, vgl. Rasmussen a. a. O. S. 385). Selbst ihre Schätzung auf $^1/_8$ der Bevölkerung (3 Mill. — so Rosenberg a. a. O. S. 321 und Rev. Isaac Adams) wird von Goldziher (Vorl. ü. d. Isl. S. 304) als ein Unding betrachtet. Perser schätzen die Behā'ī in ihrem Lande auf 10% = 1 Mill. (Times a. a. O.) und man hört auch diese Zahl gelegentlich von Behā'ī selbst (Moh. World of to-day S. 115). Dagegen behaupten amerikanische Missionare, es seien nur 200000 (= 2%; Moh. World of to-day S. 130), während Goldziher (Rel. d. Isl. S. 129) schätzt: „Es sind doch mindestens 600000 Bābī über Persien und andere Islāmländer zerstreut". Ebenso schwanken die Angaben über die wichtigsten Gemeinden. In Ṭeherān gibt es nach Dreyfus (RMM Dez. 1906, S. 203) 30000 Behā'ī, nach Jordan nur 10—15000 (a. a. O. S. 130). In Tabrīz, der stark aufstrebenden und mehrere Hunderttausend Einwohner zählenden Stadt Nordwestpersiens, zählt der dort ansässige Dr. Wilson nur 300 Bābī alter und neuer Observanz zusammen (MRW 1910, S. 730). Südpersien ist jedenfalls stärker von ihnen besetzt (s. o.). Immerhin ist nach Browne (Phelps S. X, Notiz auf Grund seines Verkehrs mit den Behā'ī in Kairo im Jahre 1903) ihre Zahl und ihr Einfluß in Persien unter ʿAbd al Behā noch wieder stark gewachsen. Damit treffen die Tatsachen zusammen, daß ihr Verhältnis zu den Missionaren reservierter geworden ist (gemäß einer Weisung des ʿAbbās Efendī vom Jahre 1902 vgl. Moh. World of to-day S. 130) und daß sie neuerdings von den ʿUlemās lebhafter als früher literarisch bekämpft werden. Browne erwähnt an neueren polemischen Schriften (Br. 1909, S. 308) außer dem schon erwähnten Miftāḥ bāb al abwāb (s. o. S. 157) das (einigen Mudschtahid in Kerbelā und Nedschef gewidmete) Minhādschu't-ṭālibīn fī raddi'l bābijja des Ḥusein Ḳulī, eines zum Islām übergetretenen Christen (1902; lithogr. in Bombay) und das Radschmu'sch-schajṭān fī

raḍā'ili'l-bajān (Steinigung des Teufels wegen der Mängel des Bajān) des Ḥāddschī 'Abdu'r Raḥīm (etwa gleichzeitig, ohne Ortsangabe).

III. 'Abbās Efendī und die Lehre der Sekte.

1. Die Schriften des 'Abbās Efendī sind in persischer Sprache, aber mit einem dem Bābismus eigenen Arabismus in Stil und Wortschatz geschrieben. Sie zeichnen sich durch eine in der persischen Literatur seltene Präzision aus (T. N. XLVI). Außer dem maḳāla i schachṣi sajjāḥ (s. o. S. 3 u. S. 76) und dem risālei sijāsīje (s. o. S. 157) besitzen wir seit 1908 seine mufāwaḍāt (s. o. S. 6f.), die sich zugleich mit den Lehrvorträgen an Phelps decken. Sie geben vollkommene Aufklärung darüber, wie sehr sich das theosophische System des 'Abbās Efendī mit dem urbābistischen als einem neuplatonischen deckt. Es darf daher der Versicherung der Behā'ī, daß es zugleich das System des Behā Allāh darstelle (Phelps XL), ohne weiteres Glauben geschenkt werden. Und wenn Behā Allāh die Theologie im Bābismus mit Bedacht hinter seine praktischen Ideale zurückgestellt hat, so trifft auch hierin 'Abbās Efendī durchaus mit ihm zusammen und ist überdies zu bedenken, daß ihm diese theologischen Ausführungen in Form von Tischreden durch seine abendländischen Freunde abgelauscht worden sind, während seine spontanen Kundgebungen, die sog. alwāḥ, ganz die Linie der väterlichen „Tafeln" einhalten und sich in liturgischen und praktisch orientierten Ausführungen ergehen. Immerhin hat er hier mit der künstlichen Zurückhaltung gegenüber dem theologischen Gut der Sekte, wie sie von Behā Allāh beobachtet und seither auch von ihm selbst gewahrt wurde, gebrochen, und durch Phelps und Miß Barney die Innenseite des Behāismus, die bābistische Theosophie, offen dargelegt. Nachdem die Gefahr der Sekte, sich im Religionsphilosophischen zu verlieren, durch Behā's energische Hervorkehrung ihrer praktischen Tendenzen überwunden ist, konnte dies ohne Schaden geschehen. Auf die Länge kann die Sekte die Pflege ihrer ursprünglichen theosophischen Interessen ja doch nicht vernachlässigen, wenn anders sie ihren Platz in der Geschichte behaupten will. Die Mufāwaḍāt sind somit die gewiesene Quelle zur Eruierung der Lehre der Bābī-Behā'ī. Das Buch weist 82 Lehrvorträge auf, die von Miß Barney unter 5 Teile gebracht sind: I. Die Rolle der Propheten in der Entwicklung der Menschheit, Nr. 1—15; II. Erklärung einiger christlicher Lehrpunkte, Nr. 16—35; III. Die Kräfte und die Natur der Manifestationen Gottes, Nr. 36—45; IV. Der Mensch, sein Ursprung, seine Kräfte und seine Bestimmung, Nr. 46 bis 73; V. Verschiedene Fragen [Nebenfragen und Preisfragen im System], Nr. 74—83.

2. Die Theologie des ʿAbbās Efendī braucht nach unserer Entwicklung der Hauptlehren des Bābismus (s. o. Erster Teil) an sich keine eigene zusammenhängende Darstellung zu erfahren. Es sollen jedoch die Hauptpunkte hervorgehoben werden, sofern sie unsere bisherige Kenntnis des theosophischen Systems der Bābīsekte erweitern und seine rein ṣūfisch-neuplatonische Bedingtheit (s. o. S. 22 u. 32ff.) bestätigen.

(a) Das Verhältnis Gottes zur Welt[1]) wird auf der ganzen Linie als ein Verhältnis der Emanation im Unterschied von dem der „Manifestation" beschrieben. Unter „Manifestation" wird in diesem Zusammenhang die reine Darstellung des Göttlichen in der Welt, sei es nun im Sinne des vulgären Pantheismus, der ein ḥulūl (Einwohnung) Gottes in der Welt, konzentriert im Menschen und gesteigert im Propheten, lehrt, oder im Sinne des esoterischen Pantheismus, der die Welt und darin wiederum vorzüglich die menschliche Seele (Geist) und den Propheten in absolute Einheit (ittiḥād) mit Gott setzt. Wie es schon der Bāb getan hatte, wird dieser Vorwurf dem Ṣūfismus gemacht (Leç. Nr. 81: Über den Pantheismus), während es sich dabei selbst nur um die Erneuerung eines Protestes handelt, den schon der klassische Ṣūfismus erhoben hat (s. o. S. 41f.) Der Unterschied von der Verhältnisbestimmung Gottes zur Welt als Emanation wird (Nr. 53) so bestimmt: „im Baume manifestiert sich der Keim, seine Wirklichkeit geht darin ein, tritt darin in die Erscheinung". Da ist also ein Wesenszusammenhang und eine Veränderung. Über beides ist jedoch Gott im Verhältnis zur Welt erhaben. Er ist vor ihr und ohne sie da, völlig unabhängig von ihr und selbst unveränderlich. Die Lehre des esoterischen Pantheismus, daß die intelligible Welt als Objekt seines Wissens von Ewigkeit her und notwendig in Gott existiere, beleidigt die Heiligkeit Gottes, wie sie die Propheten im Unterschied von den Ṣūfī erkennen lehren (Nr. 81). Gott heißt bei beiden die Einheit, aber jene fassen dieselbe exklusiv, diese inklusiv, jene in absoluter Transzendenz, diese als Immanenz. Der Theismus soll gewahrt werden. Die Emanation wird im Bilde der Ausstrahlung des Sonnenlichtes angeschaut, wobei angenommen ist, daß die Sonne darin nichts von ihrer Substanz mitteilt und nur ihre Attribute emanieren läßt (Nr. 81). Daneben findet sich auch die Analogie persönlichen Wirkens: die Welt, die Menschenseele, der Prophet emaniert aus Gott, wie das Wort aus dem Redner, die Schrift aus dem Schreiber, das Werk aus dem Schöpfer (Nr. 54). Es gilt daher von dieser Lehre dasselbe, was

[1]) Es existiert hierüber ein besonderer Traktat des ʿAbbās Efendī, ein Kommentar zu dem ḥadīth: „Ich war ein verborgener Schatz" etc. (vgl. ob. S. 131), Br. 1892, S. 438 u. A Year a. the Pers. S. 207.

Zeller (Gesch. d. griech. Phil. III$_{II}$ S. 486f., vgl. S. 560ff.) vom neuplatonischen System sagt, daß „es strenggenommen gar kein Emanationssystem ist, da es nur eine dynamische Mitteilung der Gottheit ans Endliche behauptet, die substantielle dagegen grundsätzlich ausschließt.“ Wir haben daher auch keine gnostische Kette von mythologischen Emanationsgrößen, sondern nur Eine kosmische Emanationsgröße, den Urwillen (Nr. 53, vgl. ob. S. 22f.), auf die der Kosmos nach der Stufenfolge der Naturreiche des göttlichen, menschlichen, tierischen, pflanzlichen und mineralischen Lebens und des sie jedesmal bedingenden Geistes (Nr. 36, vgl. ob. S. 32f.) bezogen ist. Das System ist hiebei streng spiritualistisch. „Es ist der Geist, der sich den Körper baut.“ Je tiefer es in das Stoffliche hineingeht, desto größer wird die Emanationsentfernung von Gott. „Man „nennt die Schöpfung den absteigenden Bogen und die Entwick„lung (identisch mit der Rückkehr vgl. ob. S. 33) den aufsteigen„den[1]). Der absteigende geht bis zur Stofflichkeit herab, der auf„steigende bis zur reinen Geistigkeit hinan“ (Nr. 80, S. 386). Der Demiurg ist der reine Geist. So unterscheidet auch der klassische Ṣūfismus streng zwischen „dem unvergleichlichen Schöpfer“ und „seinem ersten Geschöpf und Weltschöpfer, dem ersten und letzten Geist“ und lehrt mit Nachdruck, daß die Seele nicht in den ersteren, sondern nur in den letzteren zurückkehre (vgl. z. B. Dschāmī's symbolisches Mesnevī Salāmān und Absāl, bei Sell, Essays on Islām S. 38ff.). Der Akosmismus dieses Emanationsgedankens wird zunächst in der Entwertung der Materie deutlich. Sie ist nicht ein eigenes Prinzip des Bösen; dieser spätpersische Dualismus, wie er den Manichäismus beherrscht und wie ihn ʿAbdallāh in das ismāʿīlitische System aufgenommen zu haben scheint (de Sacy a. a. O. S. CXLIXf.), liegt nirgends im Bābismus vor (vgl. Gobineau S. 318). Wenn vielmehr wie im Ṣūfismus die beiden Welten des intelligibeln und des materiellen Seins unterschieden werden, die Materie Finsternis und der Geist Licht heißt, so wird dieser Gegensatz als ein relativer gefaßt, wie es in der griechischen Weltanschauung geschieht, aus der diese Theosophie herkommt. Der Vollkommenheit des Geistes steht die Unvollkommenheit der Materie gegenüber. Sie ist eine στερησις und ein μη ὀν eben in Beziehung auf das höhere Geistige. Jede niedere Stufe der Emanationswelt ist gegenüber der höheren ein Nichts, bis hinauf zu dem Urwillen, der nur für die Welt, nicht aber für Gott Realität hat. In diesem relativen Sinne ist die Welt ewig als eine notwendige Ausstrahlung des Urwillens,

[1]) Vgl. die ṣūfischen t. t. ḳaus i nuzūl, ḳaus i ṣuʿūd (Sell, Essays on Islām S. 13; Br., A Year a. the Pers. S. 137, wo S. 138 die Namen der 7 Welten der Emanation aufgeführt sind).

aber ohne Realität vor Gott, was ʿAbbās Efendī vom gewöhnlichen Akosmismns der Philosophen unterschieden wissen will (Nr. 78 u. 79). An Stelle der zeitlichen Präexistenz der Gottheit vor der Welt tritt die bloß logische der sachlichen Bedingtheit (Nr. 79), eine Unterscheidung, die auf die Schule des Avicenna zurückgeht (vgl. schon ob. S. 131). Überall ist die Vorstellung der Lichtemanation maßgebend. Wie zur letzten Gottheit steht die Welt auch zum Demiurgen nicht im Verhältnis der (ḥulūl und ittiḥād bedingenden) Manifestation, sondern der Emanation, die dem kosmischen Geist seine relative Selbständigkeit gegenüber der Welt, der Seele und dem prophetischen Geiste wahrt. Sie alle sind nur mehr oder weniger vollkommene Spiegelungen des logos (Nr. 50). In diesem Sinne ist die Bezeichnung der Propheten als Manifestationen (maẓhar eig. Erscheinungsort, vgl. ob. S. 109 A. 1) des Urwillens Gottes zu verstehen und von dem vorhin besprochenen Begriff der Manifestation im Unterschied von Emanation wohl zu unterscheiden.

(b) Die Naturlehre der arabischen Peripatetiker und persischen Ṣūfī, wie sie der Bābismus teilt (s. o. S. 32) weiß ʿAbbās Efendī in geschickter Weise mit der abendländischen Naturwissenschaft, speziell der Entwicklungslehre und Deszendenztheorie auseinanderzusetzen. Die Welt ist ewig und die Erde ein Planet, auf dem das Leben Millionen von Jahren alt ist, was zugleich den naturgeschichtlichen Hintergrund für die Lehre von der periodischen Wiederkehr aller Dinge — vgl. ob. S. 51 A. 1 — abgibt (Nr. 41). Das Leben auf der Erde ist nicht von Anfang an und auf einmal dagewesen, sondern es hat sich in Stufen entwickelt. Die Atome der Elemente sind zu ihrer naturgesetzlich erfolgenden Zusammenordnung prädisponiert. Dies ist die Art, wie in ihnen der kosmische Geist wirkt. Im Mineralischen wirkt er als Attraktion und Repulsion, auf der nächsten Stufe als organisches Leben, dann als animalisches und endlich als geistiges, das ins übergeistige aufzusteigen bestimmt ist. Was sich entwickelt, ist nicht das physische Substrat, das vielmehr von Anfang an in seinen verschiedenen Spezies vorliegt, die sich nur je innerhalb der eigenen Art zu höherer Vollkommenheit entwickeln, sondern der kosmische Geist, als dessen Schöpfung die Entstehung der Arten jedesmal zu denken ist. Natürliche Übergänge von einer Art zur andern gibt es nicht (Nr. 46—49). Es bewährt sich hier die Beobachtung, wie verkehrt es ist, die Naturlehre der arabischen Peripatetiker, wie sie z. B. noch bei den Ichwān al ṣafā auftritt, als einen orientalischen Darwinismus zu bezeichnen (vgl. de Boer a. a. O. S. 86f.). Beachtenswert ist die Sicherheit, mit der sich ʿAbbās Efendī mit dem Darwinismus auseinandersetzt, auch gegenüber dem kritiklosen Interesse, das ihm der Modernismus im Islām an anderen

Orten entgegenbringt (vgl. z. B. RMM 1909, Heft 10, S. 336ff.). Daß ʿAbbās den Darwinismus studiert hat, zeigt seine genaue Kenntnis von „Beweisen gewisser europäischer Philosophen für die Deszendenztheorie" (Nr. 49).

(c) Die Natur und die Bestimmung des Menschen wird genau so beschrieben, wie wir es bei den Ismāʿīliten (vgl. Güyard, a. a. O.), den arabischen Aristotelikern (vgl. Goldziher, Die Phil. d. Isl. a. a. O.) und den Ṣūfī (Nicholson und Whinfield a. a. O. je Einl.) als die neuplatonische Theorie vorfinden. Der Mensch ist ein Doppelwesen (Nr. 29). Seine materielle Natur ist von unten, ein Erbe Adams, in dem sich der Sündenfall des Geistes (Adam) und der Seele (Eva) in das Reich der Materie vollzogen hat (Nr. 30). Seine spirituelle Natur ist von oben, ein Strahl aus Gott und als Reflex des kosmischen Geistes, reiner Geist ohne individuelle Wirklichkeit[1]) (Nr. 61): „Das Verhältnis von Geist und Leib „ist wie das der Sonne und des Spiegels. Der Geist ist ein Strahl „der „Güte der Vollkommenheit" (d. h. des logos Gottes), der von „der Sonne der Wahrheit aus in die Herzen fällt. Der mensch„liche Geist ist nicht im Leibe, denn er ist frei und rein von „allem Ausgang und Eingang, der das Wesen des Materiellen aus„macht", vgl. dazu ob. S. 41 und die ismāʿīlitische Parallele s. o. S. 49 A. 1. Als ein Allgemeines — vgl. die neuplatonische Weltseele, die sich in *ψυχη λογικη* und *φυσικη* auseinanderlegt, wie sie im persischen Islām als dschān i kull auftritt und sich bei den arabischen Aristotelikern als tätiger Intellekt neben den angeeigneten Intellekt stellt — vermittelt die Seele dem Leibe, in dem sie nicht wohnt, sondern den sie nur belichtet, sein Leben und seine „Schönheit", sowohl in materieller wie geistiger und hiebei speziell moralischer und religiöser Hinsicht. Es gibt daher keine individuelle Unsterblichkeit der Seele, sondern nur eine allgemeine. Der im Leib als einem Käfig und Gefängnis gefangene Geist sehnt sich nach dem kosmischen Geist, dessen Ausstrahlung er ist, zurück und der Tod bedeutet seine Befreiung (Nr. 61). In diesem Sinne werden die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Nr. 60f.) geführt.

(d) Die Erlösung aus dem individuellen Sein in das absolute ist der eigentliche Gegenstand der Lehre. Sie bestimmt sich objektiv als Rückkehr in Gott (vgl. ob. S. 33), subjektiv als unio mystica mit ihm unter Abstreifung aller Relationen sowohl der Welt als des eigenen Ich (Selbstvernichtung, fanā, Reinigung von der Befleckung des Herzens durch die Materie, geistliche Auferstehung, baḳā, vgl. ob. S. 33 A. 1). Dazu ist dem Menschen der freie

[1]) An diesem Punkt fällt eine Verwandtschaft mit der Sāṃkhya-Philosophie ins Auge, von der Plotin abhängig gewesen sein soll (vgl. Rich. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, Leipzig 1894).

Wille gegeben, der mit dem Wirken Gottes als einem bloß formalen zusammengedacht wird (Nr. 70). Im „Geist des Glaubens und der Vollkommenheit“ oder „himmlischen Geist“, der zwischen dem menschlichen und dem reingöttlichen oder heiligen Geist steht (Nr. 36), vollzieht sich die Verbindung mit dem Göttlichen, die nach ihrer negativen Seite Lösung von den Lüsten und Einbildungen der materiellen Welt ist. Bei der großen Majorität von Menschen kommt sie nicht zustande. Sie leben und vergehen im Sinnlichen und werden sich nie einer höheren Geistigkeit bewußt (Phelps S. 124). Und auch bei den zu Trägern der Geistesentwicklung Berufenen gibt es Stufen in der Einigung ihres Geistes mit dem absoluten Geist. Die höchste Stufe ist die des Vollkommenen, „wo eine Persönlichkeit voll göttlicher Weis„heit und der alles durchdringenden Kräfte des (kosmischen) Geistes „entsteht, die sich selbst als einen Teil des Absoluten erkennt und „schon hienieden über Raum und Zeit erhaben ist“ (Phelps S. 125). Diese Stufe erreicht der menschliche Geist im Propheten, in dem die Selbstentwicklung des kosmischen Geistes in der Rückkehr auf der Stufenleiter der Emanation die Spezies des Göttlichen setzt. Der Prophet ist jedoch eine Spezies für sich zwischen der des gewöhnlichen Menschen und der Gottes. Diese 3 Spezies (Nr. 62), zwischen denen ein Übergang unmöglich ist und die sich nur in ihren Spitzen berühren, stehen mit den 3 Welten des Kreatürlichen, des Urbildlichen im Urwillen (Welt des Reiches oder der Güte) und des letzten Göttlichen in Einklang (Nr. 81, S. 398, vgl. dieselben 3 Welten bei den Ismā'īliten und Ṣufī s. o. S. 22 A. 1). Der Prophet geht sofort nach seinem Tode in die Gottheit ein (vgl. Gobineau S. 325). Dasselbe gilt von den durch seine Vermittlung „vollkommen erlösten“ Seelen[1]), während auf den niederen Stufen das menschliche Bewußtsein, von dem kosmischen Geist oder der Seele nur unvollkommen überschattet, seiner Unvollkommenheiten zwar mehr oder weniger klar bewußt wird, sie jedoch nicht genügend ablegt und daher in der jenseitigen Welt weiterexistiert, bis es gänzlich geläutert ist. Die Seelenwanderung wird dabei mit aller wünschenswerten Bestimmtheit abgelehnt (Nr. 80)[2]). Auch nicht auf anderen Sternen als der Erde spielt sich diese Läuterung der Seelen ab, sondern in den ebenso unzählbaren geistlichen Welten Gottes (S. 388), nur vollzieht sie sich dort nicht mehr kraft eigener Anstrengung, sondern

[1]) Die Parallele zur indischen Erlösungslehre (parinirvāṇa), vgl. Pischel, Leben und Lehre des Buddha S. 75.

[2]) Wenn 'Abbās Efendī die Seelenwanderung mit ausdrücklichem Gegensatz gegen die Drusen und Nuṣairī ablehnt, so mag sich dies aus der lokalen Nachbarschaft dieser Sekten in Syrien erklären. Jedenfalls steht diese Bezugnahme auf ältere Sekten in der uns bekannten Bābīliteratur allein da.

als Gnadengabe, wobei ein Einfluß der Fürbitte und der guten Werke der Hinterbliebenen und der Heiligen und Propheten auf das Schicksal dieser armen Seelen zugelassen wird (Nr. 62f.).

(e) Auch der Heilsweg ist durchaus der der neuplatonischen Schulen und Sekten des Islāms, wo der Höhenweg des Systems, die Ekstase (ḥāl) und Verzückung (ḏauḳ) als ein häretischer nur unrechtmäßig und nebenbei gepflegt erscheint (Whinfield a. a. O. XXVII) und als der gewöhnliche der Weg „der wahren Erkenntnis und frommer Handlungen" gilt, die bürgerliche Tugend und die dianoëtische Tugend. Dazu tritt schon im neuplatonischen System der Hilfsweg der Anschauung des Schönen, wobei unter Schönheit das Durchleuchten der idealen Wesenhaftigkeit durch die sinnliche Erscheinungsform des Geistes d. h. durch die Materie verstanden wird (vgl. Windelband, Gesch. d. Phil. S. 203). Sie kommt nach dem System besonders im Philosophen als dem „Vollkommenen" zur Erscheinung (s. o. S. 13). Im Bābismus tritt an die Stelle des Philosophen der Prophet, wie das bereits im exoterischen Teil des ismāʿīlitischen Systems der Fall ist (s. o. S. 49). Daher heißt Behā Allāh bei ʿAbbās Efendī „die gesegnete Schönheit" oder Vollkommenheit (Nr. 9 vgl. o. S. 13. 141). Wie im älteren Bābismus (s. o. S. 110 Anm. 1) ist auch hier die Kenntnis des Propheten und die kontemplative Liebe zu ihm, die zugleich den absoluten Gehorsam gegen ihn in sich schließt, heilsnotwendig (Nr. 83). Ohne sie ist alles Wissen und alles gute Werk wertlos. Als Illustration hiezu sei auf die von Behā aufgenommene Bestimmung des Bāb zurückverwiesen, daß die Erben dem Toten eine Bescheinigung seines Glaubens an den nuḳṭa bezw. den man juẓhiruhu'llāh, seiner Liebe zu ihm, sowie seines tugendhaften Lebens ausstellen und bis auf den Tag der Parusie aufbewahren sollen (Br. 1889, S. 929)[1]. Die Anschauung des Göttlichen im Propheten und die Ergebenheit gegen ihn[2] ist der

[1]) Die Beziehung der religiösen Ergebenheit, die der Ṣūfismus Gott als dem Herrn und Freund der Seele zollt, auf geschichtliche Größen hat ihren Vorgang in dem göttlichen Ansehen, das der Scheich im Derwischorden genießt (s. o. S. 13). Auf übergeschichtliche Größen bezogen, hat sie den entscheidenden Vorgang in der schīʿitischen Imāmverehrung. Sie hat in Indien ihre Parallele an der bhakti (Bhagavad-gītā und sonst), die als „Ergebenheit gegen den Herrn" (speziell Kṛischṇa als avatāra der Gottheit) erklärt wird (Tiele a. a. O. S. 256).

[2]) Vgl. die Vorstellung des Avesta, daß jeder Gläubige an seinem Bekenntnis einen Engel (Fravaschi) hat, der ihn gegen die Dämonen beschützt, ihm zur Seligkeit verhilft und ihm jenseits der Gerichtsbrücke mit den Worten entgegenkommt: „Ich bin dein eigenes Bekenntnis. Alle haben dich wegen deiner Größe, Güte und Schönheit, deines Duftes und deiner Siegerkraft geliebt, denn du hast mich geliebt wegen meiner Schönheit, Größe

Herzpunkt des Systems des ʿAbbās Efendī sogut wie der mystischen Verkündigung des Bāb und der von ihm wachgerufenen religiösen Bewegung. ʿAbbās geht in seinen Vorträgen von der Notwendigkeit der so verstandenen Propheten für die Gotteserkenntnis als der geheimen Macht über alles aus (Nr. 3) und Browne gelangt zu dem Resultat: „Das Wesentliche an der „Religion eines Bābī oder Behā'ī ist eine grenzenlose Ergeben„heit gegen die Person der Manifestation und ein tiefer Glaube, „daß sie göttlich und anderer Natur als sämtliche andere Wesen „sei" (Br. 1909, S. 306). Gewißheit — vgl. o. S. 83 Anm. 1 — kommt nach der Lehre des ʿAbbās Efendī (Nr. 82) weder durch die Sinne noch durch die Vernunft noch durch heilige Überlieferung zu Stande, sondern nur durch die sie alle bekräftigende Inspiration von seiten des logos und seiner Manifestation. Er vermittelt kraft seines unmittelbaren Wissens mit der Gotteserkenntnis zugleich die Erkenntnis der Welt, „der verborgenen Realität aller Dinge" (Nr. 83). Hier setzt das okkulte Moment ein, indem die geheime Wissenschaft des Propheten (Nr. 71) ihn zum Meister aller Wissenschaften und zum Gesetzgeber auf allen Lebensgebieten macht (vgl. o. S. 31. 124). Infolgedessen gibt es kein Lebensgebiet, wo nicht der Gehorsam gegen die Erkenntnisse und Gesetze des Propheten oberste Pflicht wäre.

Als materiales Prinzip der Erlösung mittelst der Erleuchtung durch den Propheten tritt die Liebe auf. Liebe (ʿischḳ) ist hier, wie im Ṣūfismus (vgl. Whinfield, a. a. O. Introd.), als das Wesen des reinen Geistes (Phelps S. 114. 136. 119) zugleich die Kraft, die die Welt in Fugen hält. Die Bezeichnung des Göttlichen als Liebe im kosmischen Sinne beherrscht ebenso, wie die des Lichts, alle Beziehungsaussagen der Religion im Bābismus geradeso wie im Ṣūfismus. Der logos wird als Liebe beschrieben (vgl. o. S. 24) und in seinen Manifestationen tritt der Liebeszauber[1]) als das bestimmende Moment heraus (s. o. S. 38). An dem gewinnenden Zauber ihrer Liebe (maḥabbat) erkennen sich die Behā'ī und

---

und Güte" (Chantepie a. a. O. II, 198. 223). Nach dem Bajān (Nicolas 185) hat der Bekenntnisring des Toten (s. ob. S. 116) den Zweck, daß sich der Tote im Grabe nicht zu fürchten braucht.

[1]) Auch hier ist eine innere Verwandtschaft mit dem Buddhismus unverkennbar. Die Liebe (maitrī) ist dort gleichfalls „die Erlösung des Herzens" (cetovimukti) und wird ebenfalls als Liebeszauber vorgestellt (vgl. Pischel a. a. O. S. 78 ff.). Oldenberg hat neuerlich nachdrücklich den Unterschied zwischen der überwiegend in naturhaften Kategorien gedachten buddhistischen Liebe und der sittlichen Liebe als dem Ideal des Christentums betont (Deutsche Rundschau 1908, I, S. 389 ff.). Wie Buddha den Elefanten durch den Blick der Liebe bändigt, so der Bāb z. B. ein wildes Pferd (Nicolas, Séyyid ʿAlī Moḥammed dit le Bāb S. 249 ff.).

werden sie als solche erkannt (Br. 1889, S. 500. T. N. XXXVIII). Sie nennen sich daher aḥbāb (Liebende cfr. „Friends", Br. 1889, S. 907 Anm.)[1]). Die Liebe im Sinne einer allgemeinen Wesensliebe und absoluten Toleranz ist der zentrale Begriff der behāistischen Ethik (Phelps 225 ff.). Sie bestimmt sich im einzelnen ganz in der herkömmlichen Weise der Ṣūfī als Wohlwollen gegen jedermann, Höflichkeit, Menschenfreundlichkeit ohne Ansehen der Person, Friedfertigkeit und Duldsamkeit. Die Predigt dieser Tugenden in der Anwendung auf die moderne Kulturbewegung ergibt das Programm des Behāismus: Völkerfriede und religiöse Toleranz. Darauf beziehen sich die alwāḥ des ʿAbbās Efendī ebenso unermüdlich wie die seines Vaters. Die neuplatonische Bedingtheit des Gedankens geht daraus hervor, daß schon die Ichwān al ṣafā entsprechend ihrem Gottesgedanken der absoluten Güte (dschemāl, *ἀγαθον*) unter Ausschluß des Zornes[2]) – ebenso Leç. Nr. 76 – die absolute religiöse Duldsamkeit verlangten (de Boer a. a. O. S. 88). Das Böse ist in diesem System ja stets nur ein Subjektives und Unwirkliches; wirklich ist nur das Gute, indem die Schöpfung ihr Sein im Göttlichen allein hat (Nr. 74), dem *ἐν ἀγαθον*, neben dem das System des Plotin nur eine *ἀπουσια ἀγαθου* kennt (vgl. Windelband a. a. O. S. 202). Da schwindet der Haß von selbst, da es überhaupt nichts zu hassen gibt. Aus demselben Grundsatz, daß das Gute die einzige Realität, das Böse und das Übel dagegen unwirklich ist, ergibt sich der Gegensatz gegen die Askese, den der Behāismus mit überlegener Konsequenz gegen den Ṣūfismus geltend macht. Zwar ergibt sich im neuplatonischen System als nächste Konsequenz überall die Askese, die „Reinigung von der Materie". Sie fehlt auch im Bābismus keineswegs (s. ob. S. 36 f. 103). Aber im Prinzip überragt der Monismus des Systems auch in der Ethik und der Bābismus steht daher mit seiner Kulturfreudigkeit (Forderung der Arbeit s. ob. S. 90. 113, Genuß der Kulturgüter s. ob. S. 128 m. A. 1) nur praktisch, nicht prinzipiell im Widerspruch zu der herkömmlichen Ethik der neuplatonischen Richtung im Islām. Es fehlt dabei übrigens nicht an Vorgängen. Die Notwendigkeit der guten Tat und das Recht auf Lebensgenuß in den Schranken der aristotelischen *μεσοτης* wurde von den Theologen und noch mehr den

[1]) Als korrelater Gottesname tritt wie schon beim Bāb Khudā auf (vgl. Br., A Year a. the Pers. S. 405 u. Phelps S. 130).

[2]) Vgl. die drusische Lehre, daß der Mahdī als inneren Sinn des Gesetzes die Barmherzigkeit bringt (de Sacy II, S. 465. 454) und die Unterscheidung der Bābī zwischen den Religionen, in denen die Attribute der Gnade (ṣifāt i dschemāl) und solchen, in denen die Attribute des Zornes Gottes (ṣifāt i dschalāl) in die Erscheinung treten, Christentum und Bābismus einerseits, Judentum und Islām andererseits (Br., A Year a. the Pers. S. 406).

Dichtern des klassischen Ṣūfismus stets hervorgehoben (vgl. Grundriß d. ir. Philol. II, S. 290, Ethé a. a. O. S. 300). Die Askese bleibt dabei in dem tiefsten Sinne des Verzichtes auf die Eigenexistenz und das Eigenrecht bestehen. Als Voraussetzung steht neben den „guten Handlungen" daher die Erkenntnis (maʿrifat). Sie ist nicht als diskursives Denken gedacht, sondern als mystisches Erkennen, das sich nur in der Gottesliebe vollzieht, die als eine Erleuchtung des kosmischen Geistes vorgestellt ist und im Bābismus in besonderer Weise dogmatisch an eine geschichtliche Figur, den Propheten, gebunden erscheint.

(f) Der Prophet im Sinne des Bābismus ist im Emanationssystem des Plotin eine wohlbegründete Figur. „Je schroffer näm„lich der Gegensatz zwischen dem geistigen Gott und der mate„riellen Welt, je größer der Abstand zwischen dem Menschen und „dem Gegenstande seiner religiösen Sehnsucht gedacht wurde, um „so mehr machte sich das Bedürfnis geltend, das so Getrennte „durch Zwischenglieder wieder zu vermitteln. Theoretisch bestand „deren Bedeutung darin, die Einwirkung der Gottheit auf die ihr „fremde, ihrer unwürdige Materie begreiflich und unbedenklich „zu machen, praktisch hatten sie den Sinn, zwischen Mensch und „Gott als die Mittler zu dienen, welche den Menschen aus seiner „sinnlichen Niedrigkeit durch ihre Hilfe zu dem Höchsten empor„leiten könnten" (Windelband a. a. O. S. 196). Genau dies ist nun nach ʿAbbās Efendī (Nr. 1—3. 36—45. 59) die Bedeutung „der universalen Manifestationen Gottes" d. h. der religionsstiftenden Propheten. Seine Lehre von ihrer Doppelnatur als erste Emanationen der Gottheit und zugleich vollkommene Erscheinungen der Menschheit ist genau die des älteren Bābismus und braucht daher nicht aufs neue dargestellt zu werden (vgl. ob. S. 41f. 87). Außer der vorhin (S. 165) angeführten Näherbestimmung der Selbständigkeit der Spezies des Propheten, wird die Lehre in Nr. 58 noch genauer dahin bestimmt[1]), daß der Prophet außer Körper und Geist eines Menschen noch ein besonderes göttliches Geistesvermögen, den Heiligen Geist, besitzt und denselben nicht etwa erst bei seiner Erleuchtung verliehen bekommt, sondern von Ewigkeit her (Nr. 38; vgl. ob. S. 77 A. 1) als seine Naturausstattung zu eigen hat, vermöge deren er als selbstleuchtendes Licht die Menschen erleuchtet (Nr. 39). Es eignet ihm mit dem unmittelbaren Wissen (s. ob. S. 29f.) die „natürliche Vollkommenheit", während der Gläubige nur die „erworbene Vollkommenheit" und den „himmlischen Geist des Glaubens und der Gerechtigkeit" hat und der „abhängige Prophet" (s. ob. S. 144) sowie das beitu'l ʿadl zwar die prophetische Infallibilität und Autorität,

[1]) In Übereinstimmung mit der schīʿitischen Lehre vom Imām, vgl. ob. S. 29 A. 1.

aber dieselbe nur als eine „verliehene Vollkommenheit“ haben (Nr. 45). Im übrigen wird der absolute Charakter des Propheten ebenso wie im Bābismus als Allwissenheit und geistliche Allmacht beschrieben (Nr. 40 42). Dabei wird die Sündlosigkeit im Sinn der naturhaften Irrtumslosigkeit der Propheten gegen den Einwand, daß sie in den heiligen Schriften gelegentlich von Gott getadelt erscheinen, so behauptet, daß dieser Tadel nur scheinbar ihnen, tatsächlich aber dem Volk gegolten habe und sie ihre eigenen Sündenbekenntnisse nur als Muster für das Volk vorgebracht haben (Nr. 44)[1]). Die prophetische Allmacht unterscheidet sich von der göttlichen dadurch, daß sie nicht Allwirksamkeit ist und wesentlich nur als geistliche Vollmacht in die Erscheinung tritt (Nr. 35). Die Wunderkraft ist damit jedoch nicht ausgeschlossen, z. B. werden unter den Beweisen für Behā Allāh auch die Wunder angeführt, die ihm im Orient selbst von Ungläubigen nachgesagt werden sollen (Nr. 9). Man schuldet dem Propheten selbst da Gehorsam, wo man seine Anordnungen nicht versteht (Nr. 55).

(g) Die Deutung des Christentums geht bei ʿAbbās Efendī von dem bābistischen Grundsatz aus, daß Christus der nuḳṭa seines Zyklus war (Nr. 25). Er greift hiebei, wie schon Faḍl Allāh tat (s. ob. S. 54 und Anh. I) auf den logos im Ev. Joh. Kap. 1 zurück. Auch der Islām kennt Jesus bekanntlich als das „Wort Gottes“ und als den „Heiligen Geist“. Sein Lebenswerk wird in Analogie mit dem des Bāb und Behā Allāh als Belebung des Gottesglaubens, der Moral und der Kultur in Israel sowie als Verheißung des Völkerfriedens aufgefaßt (Nr. 6). Das Dogma von der Gottessohnschaft wird spiritualisiert, „die Sohnschaft ist eine Beschaffenheit des Herzens Christi“, „der Vater ist im Sohn, d. h. die Sonne ist sichtbar in diesem Spiegel“. Die Trinität wird ebenso gedeutet: „Wenn wir sagen: wir haben drei Sonnen gesehen, eine im Himmel und zwei auf der Erde (in zwei Spiegeln), so sind wir wahr“ (Nr. 27). Die Jungfrauengeburt wird anerkannt (Nr. 17), die Auferstehung Christi von der Naturwissenschaft aus geleugnet (Nr. 23), seine Präexistenz jedoch im Einklang mit dem System befunden (Nr. 28). Der Tod Christi[2]) (Nr. 29) wird unter Anlehnung an 1. Kor. 15 v. 22 im Sinne des Systems als

[1]) Diese Apologetik scheint durch die unter dem Einfluß der christlichen Mission wachsende Erkenntnis veranlaßt, daß die Lehre des Islāms von der Sündlosigkeit Muḥammeds — vgl. ob. S. 29 A. 1; der sunnitische Islām vertritt sie ebenfalls, jedoch im Sinn des luṭf (Gnadengabe) — mit den Aussagen des Ḳorān (z. B. 48, 2) wie der ältesten Ḥadīthe (Bußgebete des Propheten s. bei Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 221) im Widerstreit ist.

[2]) Die Bābī sind auf Grund ihrer Anerkennung der Authentizität des N. T. (s. ob. S. 85) im Unterschied von den Muhammedanern vom Kreuzestod Jesu überzeugt (Br., A Year a. the Persians S. 216 A. 1).

die urbildliche Befreiung des Geistes von der Materie gewertet. In diesem Sinne wird auch die Sünde (Nr. 30 s. ob. S. 168) beschrieben und als Erbsünde zugleich geleugnet, und zwar sowohl im Interesse der Gerechtigkeit Gottes als der Sündlosigkeit der Propheten (Nr. 44). Die Sakramente der Taufe (Nr. 20) und des Abendmahls (Nr. 21) sind nunmehr veraltete Symbole der Geistesmitteilung, die die Menschheit auf jener Stufe noch brauchte. Die Apostel (Nr. 24) sind die Genossen der Manifestation des Urwillens in Christus und, wie er selbst, nicht als Inkarnationen, sondern als Inspirierte aufzufassen. In Paulus hat sich auf dem Apostelkonvent sowie im Römerbrief die Überwindung der rituellen Gesetzgebung der von Christus abrogierten Religion des Moses vollzogen (Nr. 20 — vgl. dazu ob. S. 125). Das Papsttum (Nr. 34) ist eine Stiftung Christi, aber zugleich in seiner Machtpolitik und seiner Ablehnung der Wissenschaft ein Beweis für die Unvollkommenheit des Christentums. Die christlichen Lehren von der Sünde gegen den H. Geist und der Prädestination (Nr. 31 u. 32) werden glücklich ausgelegt und in Beziehung zum eigenen System gesetzt. — Aus dem allem geht hervor, daß ʿAbbās Efendī eine weitgehende Kenntnis nicht nur der christlichen Kirche und Theologie, sondern auch des N. T. selbst hat und dieselbe auf geschickte Weise zugunsten seines Systems verwertet. Besondere Sorgfalt verwendet er auf die allegorische Deutung biblischer Zusammenhänge als Weissagungen auf den Bāb und Behā Allāh (Nr. 10—13). Aus Daniel 9, 24 und 12, 6—11 berechnet er die Jahre ihres Auftretens (1260 und 1280 H.)[1]) und in Off. Joh. Kap. 11f. findet er die ganze Geschichte des Bābismus und seine Bedeutung, die Auslegung des geheimen Sinnes der früheren Religionen des Buchstabens und Gesetzes zu bringen (das „Allerheiligste"). Jesaja 11 geht mit seiner Weissagung der Herstellung des Völkerfriedens durch den Messias, „auf dem der Geist der Weisheit und Gotteserkenntnis ruht", „Wort für Wort auf Behā Allāh". Daß die Bezugnahme auf das Christentum und die Schriften des Neuen Testamentes bei ʿAbbās Efendī im Vergleich mit seinem Vater eine ebensoviel lebhaftere ist, als bei diesem verglichen mit dem Bāb (s. ob. S. 85) hängt mit dem zunehmenden Verkehr der Sekte nach dem Westen zusammen und zeigt, wie eben diese Linie es ist, auf der sich ihr Fortschritt bewegt.

[1]) Hier wandelt ʿAbbās Efendī in den Spuren „der jüdischen Theologen und Mystiker, die über die genaue Zeit des Erscheinens des Messias zumeist auf Grund des Danielbuches Berechnungen anstellten" (Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 229; vgl. ob. S. 17) und hat einen Vorgang in den istidlālija des behāistischen Judenapostels Abu'l Faḍl von Gulpāyagān (s. ob. S. 140), der die 2300 (Jahres)tage in Dan. 8, 14, nach deren Verlauf „das Heiligtum wird gereinigt werden", mit dem Jahre 1844 p. Chr. (1260 H.) abschließen läßt (Goldziher, ibid. S. 304).

3. Die Gesetzgebung oder die praktische Seite an der Lehre des ʿAbbās Efendī zeigt, wie seine Theologie, eine sachliche Übereinstimmung mit den Lehren seines Vaters unter noch weitergehender Anpassung an die westliche Kultur. Der Prozeß der Modernisierung der Lehre des Bāb erscheint hier zu Ende geführt. Wie in der Theologie die Gematrien und Obskuritäten fast ganz abgestreift sind, so treten auch in der Gesellschaftslehre des ʿAbbās die bābistischen Absonderlichkeiten, wie sie in aufgeklärterer Form auch in Behā's Gesetzbuch fortleben, so gut wie völlig hinter den allgemeingiltigen Idealen und den wesentlichen Organisationsideen der Sekte zurück. Das Kitāb aḳdas wird nicht angetastet und bleibt der Kanon, aber auf seinen einzelnen Bestimmungen wird nicht bestanden, sei es weil die Zeit noch nicht reif dazu ist (vgl. ob. S. 109) oder weil die Anschauungen des Behā wie die des Bāb bereits mit ihrer Zeit veraltet sind und der neue Prophet die neue Zeit noch besser erfaßt. So sehen wir zum Schluß noch einmal besonders deutlich, wie sich die orientalische Kulturbewegung und der Bābismus gegenseitig bedingen. Seine Lehre vom Fortschritt der Offenbarung in Übereinstimmung mit dem Fortschritt der Welterkenntnis und Weltbeherrschung — vgl. ob. S. 43. 133. 171 — ist ein Reflex jener Kulturbewegung. Sie hat den Bābismus einst wachgerufen und befruchtet und hat ihn unter Behā und ʿAbbās immer völliger in abendländische Bildung und Lebensgestaltung hineingezogen. Dabei will ʿAbbās im Unterschied von seinem Vater keine neue Epoche bedeuten und hat daher noch kein eigenes Gesetzbuch verfaßt. Die Literatur seiner „Tafeln" (alwāḥ) ist noch im Fluß begriffen und wird auch in den Kreisen seiner Adepten nur handschriftlich gesammelt. Eine kritische Bearbeitung derselben ist somit zurzeit noch nicht möglich.

Resultat.

Der Bābismus ist eine einheitliche Erscheinung und der Neubābismus der Behā'ī ist keine originale Schöpfung. Als jüngste, durch die Kulturbewegung unserer Tage ausgelöste und in Anlehnung an sie aufsteigende Welle der hellenistisch bedingten Theosophie im schī'itischen Islām, aus Persien den vorderen Orient überflutend, ist er in Analogie mit den ismā'īlitischen Sekten und ihren Verwandten zu würdigen[1]). Das stellenweise Aufleben altpersischen Religionsgutes[2]) ist sekundär, ist aber immerhin ein Symptom, wie tief die Bewegung

[1]) „Der jüngste Ausdruck, den die Weltanschauung der neuplatonischen Emanationslehre von zyklischen Erscheinungsformen des Weltintellekts innerhalb des Islāms gefunden hat" (Goldziher, Z. A. XXII, S. 339).

[2]) Vgl. ob. S. 27 A. 1; 44 A. 3; 101 A. 1; 110 A. 2; 111 A. 1; 113 A. 1 u. 2; 114 A. 2; 121 A. 1; 128 A. 1; 166 A. 2.

greift. Von dem ihm sachlich am nächsten stehenden Ṣūfismus trennt den Bābismus außer seinem Kulturprogramm der Mahdismus, den er mit der schī'itischen Kirchenlehre teilt. Außerdem ist es die theistische Seite am neuplatonischen Gottesbegriff, auf die er als eine mahdistische Bewegung den Nachdruck legt. Doch täuscht er sich nach dieser Richtung in der Polemik gegen den Ṣūfismus und gegen die Renaissance der aristotelischen Philosophie in Persien, mit denen er tatsächlich seinen Gottesbegriff teilt. Diese Polemik erklärt sich als ein Protest des Offenbarungsglaubens gegen den Rationalismus der Mystik und der Philosophie[1]). Tatsächlich trägt die vom Bāb hervorgerufene religiöse Erweckungsbewegung ein durchaus ṣūfisches Gepräge und stimmt seine von den Scheichī herkommende Lehre in den entscheidenden Punkten mit dem Ṣūfismus und der Schule des Mullā Ṣadrā überein. Der Bābismus tritt innerhalb der orthodoxen Kirche Persiens als eine ultra-schī'itische Richtung hervor, die mit der theosophischen Fassung des Mahdī die Botschaft von seiner tatsächlichen Parusie verbindet, in der offiziellen Kirche aber keinen Glauben findet und in heftigem Zusammenprall von ihr gewaltsam zum Schweigen gebracht und ausgewiesen wird. Trotz seiner gewaltigen Stoßkraft, wie sie in den berühmten Bābīmartyrien zutage tritt, schien die Sekte nach dem Tode des Bāb und der Unterdrückung in Persien dem Schicksal der zahlreichen muhammedanischen Sekten anheimzufallen, die einmal eine Rolle in der Geschichte gespielt haben, aber zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind. Der Bāb war tot, der von ihm bestellte Nachfolger Ṣubḥi Ezel eine noch unbeholfenere Figur, als er selbst es gewesen war; die Schriften des Bāb waren kabbalistischer Natur und so hoch sie verehrt wurden, bald so gut wie ungelesen; Ṣubḥi Ezel schrieb ebenso unverständlich und die religiöse Gärung drohte die Sekte zu sprengen. Die Anarchie wurde noch verschärft durch die Tatsache, daß der Bāb über sich selbst hinaus auf einen größeren Propheten nach ihm gewiesen hatte.

Da hat Behā Allāh den Bābismus gerettet. Formell im Widerspruch gegen den letzten Willen des Bāb hat er sich an die Stelle Ṣubḥi Ezel's geschoben und ihn nach seinem Widerspruch zum Antichristen gestempelt. Sachlich jedoch steht Behā Allāh im

[1]) Vgl. für den älteren Bābismus z. B. die Bemerkung Dschānī's (N. H. S. 331): „Erkenntnis schließt ein Verhältnis von Subjekt und Objekt ein und es ist auf seiten des Menschen reine Anmaßung, ein solches Verhältnis zwischen ihm und Gott stiften zu wollen, wie es die Ṣūfī tun. Damit macht er sich des schirk (Zugesellung sc. eines Genossen zu Gott) schuldig." Ähnlich äußert sich 'Abbās Efendī häufig in seinen „Tafeln". Während nun der konsequente Ṣūfī mit der gleichen Begründung auf die Gotteserkenntnis verzichtet (vgl. Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 164), bietet sich der Bābismus als Gottesoffenbarung im Sinne der Theophanie an.

Einklang mit den ursprünglichen Tendenzen des Bābismus und verhalf ihnen nur zu der universalen Auswirkung, auf die sie von Anfang an hindrängten. Er benutzte den günstigen Boden des ʿIrāḳ, wo die Sekte die Fühlung mit dem Schīʿitismus auch nach ihrer Excommunication behielt, dazu, sie zugleich in Fühlung mit der übrigen Welt zu bringen und der ihr eingeborenen universalen Mission entgegenzuführen. Er stellte das Mystagogische, das den Bābismus für Außenstehende unverständlich machte und ihn in seinen eigenen Reihen beständig in gärender Unruhe erhielt, hinter die praktischen Ideen zurück, die der Bāb bereits in seinem Bajān aus der theosophischen Lehre von der wesenhaften Gleichheit aller Religionen entwickelt hatte: die religiöse Toleranz, wie sie sich in der Aufhebung der rituellen Abschließung gegen Andersgläubige und des tätlichen Zwangs in Sachen der Religion d. h. des dschihād auswirkt. Es gelang ihm unter schweren Kämpfen, der Bābīsekte auf diesem Wege nicht nur zu ihrem Fortleben, sondern sogar zu einer ungeahnten Ausbreitung über die Grenzen der schīʿitischen Kirche hinaus zu verhelfen. Dabei erscheint die neue Beziehung, die Behā Allāh dem Bābismus auf die christliche Welt gegeben hat, als seine wichtigste Tat. Sie vollzieht sich (als Frucht seiner Bemühungen in Baghdād) im Zusammenhang mit seiner Deklaration zu Adrianopel auf europäischem Boden. Dieser Mahdī tritt zugleich als der wiedergekommene Christus vor die Christenheit des Westens und bewährt damit zugleich die entsprechende Idee in der Lehre des Bāb und den Zusammenhang der bābistischen Mahdībewegung mit der orientalischen Kulturbewegung aus dem Westen, deren sozialethische und religionspolitische Ideen er in dieser erweiterten Arena mit demselben Prophetenbewußtsein vertritt, wie es der Bāb innerhalb seiner Heimatkirche getan hatte. Von ʿAkkā aus macht er seinen mahdistischen Anspruch, das goldene Zeitalter des Völkerfriedens, der Religionsverbrüderung und Menschenverbrüderung unter einem Hirten und einer Sprache heraufzuführen, systematisch und mit Erfolg geltend. Unmittelbar nach seinem Tode gelingt es seinem zum Nachfolger eingesetzten Sohne ʿAbd al Behā, die bābistische Theosophie unter dem Namen des Behā Allāh im Westen einzuführen. In der Prophetentrias der Behāʾī erscheint der Bāb als der Vorläufer, Behā Allāh als die Gottheit, ʿAbd al Behā als sein bestellter Kalif. Weist der Erste auf den Zweiten hin, so wandelt der Dritte ganz auf des Zweiten Spuren. Tatsächlich jedoch ist das Religionsgesetz, das Behā Allāh im Kitāb aḳdas ausgab, im wesentlichen dasselbe wie das des Bāb im Bajān und für die Identität des theosophischen Systems zeugen die Mufāwaḍāt des ʿAbd al Behā. Auch das politische Bekenntnis der Behāʾī ist von der prinzipiellen Stellung des alten Bābismus weniger verschieden,

als dessen Aufstände und ihre Verleugnung durch die Behā'ī vermuten lassen.

Man darf sich durch die Hervorkehrung des sozial- und religionspolitischen Programms im Behāismus ebensowenig wie bei dem Auftreten solcher Ideen im älteren Bābismus darüber täuschen lassen, daß sie nur an der Oberfläche liegen und das Treibende in der Sekte vielmehr die theosophischen Ideen sind. Mag die Gnosis der Mystik im Neubābismus nach einem bekannten religionsgeschichtlichen Gesetz in religiösen Rationalismus umschlagen und von ʿAbd al Behā als solcher gepriesen werden; mag die allegorische Bedeutung der Religionen die behāistische Ineinssetzung von Islām, Judentum und Christentum als die natürliche Religion im Sinne Nathans des Weisen erscheinen lassen, der dogmatische Anspruch der drei Stifter des Behāismus auf die prophetische Mahdīwürde bezw. Imāmwürde gibt ihm seine Bedingtheit als einer geschichtlichen Religion mit dogmatischer Bindung, die ihren Ursprung aus dem Schīʿitismus, genauer aus der hellenistischen Theosophie im persischen Islām nicht verleugnen kann[1]). „Ein Europäer mag denken, der Bābismus stelle „zu einem gewissen Umfang den modernen rationalistischen Geist „des Westens dar. Kein Fehler könnte größer sein. Der Glaube „an Erfüllung von Weissagungen, die Vorliebe für apokalpytische „Aussagen, ausgelesen aus jüdischen, christlichen und muhammedanischen Schriften und Traditionen, der den Talismanen zugeschriebene Wert, die Theorie von den korrespondierenden Erscheinungen, illustriert durch die mystische Lehre von der Einheit und ihren Manifestationen in der Zahl 19 [bezw. 9] und das „ganze System von gleichwertigen Namen gegründet auf die „Zahlenwerte der Buchstaben — weisen auf eine total andere „Gedankenführung hin . . Aber vor allem ist an dem Bābī oder „Behā'ī das Wesentliche eine grenzenlose Ergebenheit gegen die „Person der Manifestation und ein tiefer Glaube daran, daß sie „göttlich und von allen andern Wesen grundverschieden sei" (Br. 1909, S. 306). Tatsächlich ist die Gestalt des als nuḳṭa verstandenen Imām Mahdī, die für den Glauben der Neubābī ebenso konstitutiv ist wie einst, die Marke, an der er als eine modernistisch verkappte Schule muhammedanischer Theosophie erkennbar bleibt.

Die Sekte der Behā'ī ist ihrer Bestimmung nach ein Derwischorden und nur dank ihrer Verschwisterung mit der

[1]) Die schiefe Auffassung vom Behāismus als einer undogmatischen Religion weist auch die soeben erschienene Studie von Montet (a. a. O. [s. ob. S. 6] S. 128) auf, indem sie ihn mit dem — unter Berufung auf Harnack ebenso verstandenen — „primitiven, sehr einfachen und jedem dogmatischen Gedanken fremden" Evangelium Jesu zusammenstellt und den Gegensatz zum Bābismus noch mehr überspannt als z. B. Arakelian [s. ob. S. 6].

modernen Kulturbewegung bis zur Unkenntlichkeit moderner gekleidet, als ihre blutsverwandten älteren Schwestern, von denen ihr die ḥurūfische (wie sie im Derwischorden der Bektāschijje fortlebt) am meisten gleicht; vgl. Anhang I.

Andererseits darf der Behāismus als internationale Theosophensekte mit der aus Indien kommenden Theosophie zusammengestellt werden, wie sie in der 1875 von Mme Blavatzky und Mr. Olcott in New York gegründeten und heute von Mrs. Besant geleiteten internationalen Theosophischen Gesellschaft zutage tritt. Beziehen sich diese „Meister" auf Buddha als ihren obersten „Meister" zurück, indem sie einen okkulten Pseudobuddhismus predigen, der sich neuerdings offen mit dem Neuhinduismus als einer Erneuerung des Vedāntismus solidarisch erklärt, so besteht auch zwischen dem Behāismus und dem Buddhismus und Vedāntismus eine Wahlverwandtschaft. Ist doch der Ṣūfismus, aus dem unsere Sekte kommt, ebenso mit der All-Einslehre der Upanischaden verwandt, wie mit dem Neuplatonismus, von dem er unmittelbarer geschichtlich bedingt ist, und hat er doch zum Buddhismus nachweisbare historische Beziehungen. Es besteht freilich der Unterschied, daß der Ṣūfismus die indische Voraussetzung der Seelenwanderung nie wirklich angenommen und den Theismus, die Voraussetzung des Islāms, nie völlig preisgegeben hat. Drohen diese Unterschiede in Irān leicht zu verschwimmen, so treten sie gerade im Bābismus wieder mit Bewußtsein hervor. Im übrigen aber sind die ṣūfische und die indische Theosophie aus dem gleichen Holze[1]). Der theomonistischen Lehre entspricht hier wie dort dieselbe Erlösungslehre und dieselbe Ethik. Diesen Tatbestand hat in Persien Prinz Dārā Schikūh († 1659 D.) durch seine literarischen Arbeiten ins Licht gerückt und im Sinne der Religionsverbrüderung verwertet (s. o. S. 152). Wie weit diese Verwandtschaft dem Behāismus gegenwärtig ist, ist schwer konstatierbar. Immerhin ist seine Ausbreitung nach Indien und seine Anerkennung des Buddha[2]) als eines Propheten (Leç. Nr. 43) Tat-

[1]) Es genüge hier statt des Nachweises im einzelnen die Erinnerung an Çankara's Satz, daß „das Wissen von der Einheit der Seele — des mit dem Brahmā identischen Selbstes — der Zweck aller Vedāntatexte" sei. Daß sich diese Verwandtschaft selbst bis in das Detail der Terminologie erstreckt, beobachtet z. B. Browne (A Year a. the Pers. S. 143 f.) in der Lehre von der Zusammensetzung des Menschen aus verschiedenen Leibern bezw. Seelen und deren Schicksal nach dem Tode.

[2]) So vermutlich schon Behā, wie auch Mānī schon Buddha in die Prophetenreihe einbezogen hat (vgl. ob. S. 44 A. 1). Tatsächlich besteht eine Wesensverwandtschaft der mahāyānistischen Theosophie mit der behāistischen, wenn jene den Buddha als „das Geist und Materie umfassende All beschreibt, der der höchste angebetete Gott und zugleich der vollkommene Mensch ist" (Tiele

sache und steht besonders den amerikanischen Gläubigen diese Verwandtschaft deutlich im Bewußtsein (vgl. Phelps S. 250 f.). Unter diesen Umständen versteht sich die Propaganda des Behāismus im Westen tatsächlich am besten nach Analogie derjenigen der Theosophie aus Indien.

Über eine ältere indische Parallele zum Behāismus, den Sikhismus s. Anh. II. Ebenda vgl. über zwei weitere verwandte Erscheinungen im heutigen indischen Islām, die Sekten der Aḥmedijja und der Sejjid Aḥmedī, die jedoch von dem anderen Gesichtspunkt aus in Betracht kommen, wie die Kulturbewegung mahdistische und rationalistische Bewegungen weckt und sie innerlich bedingt.

a. a. O. S. 238). Der auf dem Thron des Wissens sitzende Buddha (bodhimaṇḍa) bezw. Bodhisattva ist wie der Imām Mahdī ebensowohl Träger übernatürlicher Qualitäten (Wissen und Macht) als Vorbild und Führer der Menschen (ibid. 223). Weitere Parallelen vgl. ob. S. 13 A. 1; 44 A. 3; 77 A. 1; 117 A. 3; 165 A. 1; 167 A. 1.

Anhang I.

Die Sekte der Ḥurūf-Bektāschī in ihrer Verwandtschaft mit den Bābī.

Nachdem uns verschiedentlich Berührungspunkte zwischen den Bābī und den Ḥurūfī aufgestoßen sind[1]), soll denselben hier noch im Zusammenhang nachgegangen werden. Der kabbalistische Einschlag im Bābismus macht dem Forscher eine Vergleichung der beiden Sekten von selbst zur Pflicht. Sie ist neuerdings ermöglicht durch die Erforschung der im Derwischorden der Bektāschī in der Türkei fortlebenden Ḥurūfīsekte, deren Ursprung ins 15. Jahrhundert n. Chr. und nach Persien zurückgeht, wo ihr Stifter Faḍl Allāh aus Astarābād in Ṭabaristān im Jahre 800 H. oder schon 788 H. (1397/8 oder 1386/7 n. Chr.) mit der Botschaft aufgetreten ist, den geheimen Sinn (das Wesen, ma'nā) der ihm voraufgehenden Religionen zu kennen und als eine Erscheinung der Gottheit auf Erden die Reihe der Propheten und der Imāme abzuschließen. Da er ausgiebigen Gebrauch von der Buchstaben- und Zahlenmystik machte und dabei speziell auf das arabisch-persische Alphabet mit seinen 28 bzw. 32 Buchstaben zurückgriff, erhielt er den Beinamen Ḥurūfī (Mann der Buchstaben). So wenig wie über ihn selbst ist über die von ihm hervorgerufene Bewegung bekannt. Nach dem Bericht eines Ḥurūfī aus dem Jahre 970 H. kam es in verschiedenen persischen Provinzen zu antinomistischen Unruhen unter seinen Anhängern. Die Bewegung scheint in den Anfängen erstickt worden zu sein; Faḍl Allāh selbst wurde jedenfalls schon nach einigen Jahren (804 H. oder schon 796 H.) im Alter von 50 oder mehr Jahren von einem Sohne Tīmūrs, dem Prinzen Mīrānschāh, den er zur Annahme seiner Lehre aufgefordert hatte, auf grausame Weise hingerichtet. Der Prinz figuriert in der Sekte als Antichrist (daddschāl). Der Kanon, den Faḍl Allāh hinterließ und in dem er als den wunderbaren Niederschlag seiner prophetischen Mission jenen Geheimsinn aller früheren Religionen und ihrer heiligen Schriften niederlegte, ist das Dschāvidān (nāma) i kabīr, sc. „das ewige (Buch), das große", teils in persischer Sprache, teils im Dialekt von Astarābād geschrieben. Es findet sich auf verschiedenen Bibliotheken, ist aber bisher

[1]) Vgl. ob. S. 21. 24f.; 40 Anm. 1; 44 Anm. 1; 45 Anm. 1; 50 Anm. 1; 51 Anm. 1; 53f.; 42 Anm. 1; 88; 98; 107 Anm. 2.

noch unveröffentlicht und unbearbeitet geblieben, da die Siegel und Abkürzungen, durch die es seinen Geheimcharakter schützt, schwer aufzulösen sind.

Die weitere Entwicklung der Sekte spielt sich in dem etwa um ein Jahrhundert älteren türkischen Derwischorden der Bektāschī ab und knüpft an einen der 9 Apostel und Nachfolger (chalīfa) an, die sich nach Faḍl Allāh's Tod über alle muhammedanischen Länder zerstreut haben sollen und auf die die Ergänzung des Dschāvidān durch fünf weitere Bände zurückgehen soll. Der Amtsname dieses Apostels klingt an eine Bezeichnung des Bāb in seiner Sekte an: Al ʿAlī al Aʿlā, „der Hohe, der Höchste". Er soll die Geheimlehre der Ḥurūfī in den Bektāschīorden in Anatolien eingeführt haben, dessen Stifter Ḥāddschī Bektāsch ebenfalls ein Perser war (aus Chorāsān) und bei der Pforte so zu Ehren gekommen war, daß ihm und seinem Orden die geistliche Oberwürde in dem damals aus Christensöhnen unter türkischer Oberhoheit (Raʿja) gebildeten Janitscharenkorps übertragen wurde. Es ist nicht durchsichtig, ob sein Orden von Haus aus so christenfreundlich war, wie er es heute ostentativ ist, und in welchem Zusammenhang dieser Zug bei ihm mit jenem Auftrag und mit seiner Annahme des ḥurūfischen Bekenntnisses steht. Tatsächlich hielt der Orden dieses Bekenntnis aufs strengste geheim und als es in neuerer Zeit im Jahre 1240/1824/5 verraten wurde, ließ der Sultan Maḥmūd Khān II Ghāzī den Orden aufheben. Er hielt sich jedoch unter der Decke anderer Derwischorden, so namentlich der Naḳschbandī, an die ihr Besitz übergegangen war. Heute finden sich die (übrigens wenig zahlreichen) Bektāschī wesentlich in Albanien. Sie geben sich offiziell als gut ʿalīgläubige Schīʿiten, während sie in ihrer esoterischen Lehre Faḍl Allāh an ʿAlīs Stelle setzen und sich mit Vorliebe als Freunde des Freimaurertums bezeichnen. Sie konnten im Jahre 1871 wagen, eines der Bücher des Dschāvidān, das ʿIschḳ-nāme (Buch der Liebe) des Firischte zāde zu veröffentlichen. Daraufhin wurden sie von einem ʿUlemā namens Isḥāḳ Efendī in seinem Werk Kāschifu'l asrār u dāfiʿ ul aschrār („der Offenbarer der Geheimnisse und Widerleger der Bösewichter = Ketzer)" 1874/5 als ḥurūfische Häretiker an den Pranger gestellt und dadurch auch dem Westen bekannt.

Die wissenschaftliche Erforschung der Ḥurūfī-Bektāschī und ihrer Lehre ist ebenfalls von E. G. Browne angebahnt worden. Er schrieb auf Grund ḥurūfischer Manuskripte in Cambridge und Paris zuerst „Some Notes on the Literature and Doctrines of the Ḥurūfī Sect", J.R.A.S. 1898, S. 61—94 — zit. als Br. 1898 — und auf Grund zahlreicherer weiterer von den Bektāschī erworbenen Manuskripte und der erwähnten Schrift des Isḥāḳ Efendī den Artikel: „Further Notes on the Literature of

the Ḥurūfīs and their connection with the Bektashi order of Dervishes, J.R.A.S. 1907, S. 533 ff. — zit. als Br. 1907. Dazu sind jüngst die Arbeiten von G. Jacob und Cl. Huart gekommen. Jacob hat auf Grund der wichtigsten von Browne 1907 beschriebenen Manuskripte, namentlich den Schriften des Bektāschībābā Vīrānī aus dem 16. Jahrh. n. Chr. „Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektāschīs" (Band 9 der von ihm herausgegebenen Türkischen Bibliothek, Berlin 1909) und eine weitere Studie: „Die Bektāschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen" (Abh. d. K. Bayr. Ak. d. Wiss. I. Kl. 24. Bd. 3. Abt. München 1909) geliefert. Huart hat sich schon in J.A. Série II Bd. XIV S. 238 ff. mit einem damals noch nicht zu erkennenden Manuskript des Dschāvidān beschäftigt und jüngst eine Reihe von „Textes Persans relatifs à la secte des Ḥouroūfīs, publiés, traduits et annotés" (E. J. W. Gibb Memorial Vol. IX, 1909) herausgegeben und außer einer eigenen Einleitung (vgl. auch RMM Okt. 1909, S. 238 ff.) mit einer wertvollen Studie eines Dr. Riẓā Tevfīḳ „Faḍlou'llāh Esterābādī et la secte des Ḥouroūfīs" (S. 221—313) begleitet — zit. T. Ḥ. Der bedeutsamste dieser Texte ist nach Huarts eigener Bezeichnung (S. XV) das Maḥrem nāme (Buch der vertraulichen Mitteilungen) des Sejjid Isḥāḳ aus dem Anfang des 15. Jahrhundert (828 H.), also wenige Jahrzehnte nach Faḍl Allāh's Tod, sofern es den besten Einblick in das Lehrgebäude seiner Sekte gewährt.

Es kann sich im folgenden nicht darum handeln, auf Grund dieser neueren Forschungen eine geschlossene Darstellung des Systems und der praktischen Gestaltung der Ḥurūfīsekte zu geben. Es soll vielmehr nur an den Grundzügen und an einzelnen Punkten die Wesensverwandtschaft mit der Sekte der Bābī aufgewiesen werden, um die Behauptung von Dreyfus (II Av. prop. S. II ff.) zu entkräften, es handle sich hier nur um „oberflächliche Analogien" und die Bemerkung Huarts, daß der Bābismus mit seiner Zahlen- und Buchstabenwissenschaft (abdschad s. o. S. 24) „auf dem Boden der ismā'īlitischen Sekte der Ḥurūfī" zu Hause sei, entbehre jeglicher Begründung[1]). Wenn sich Dreyfus gleichzeitig auf die Bemerkung von Browne (Br. 1898, S. 85) beruft, daß die frappantesten Ähnlichkeiten zwischen persischen Sekten der verschiedensten Zeiten ohne nachweisbare historische, organische Verbindung untereinander aufzutreten pflegen (so auch Br. 1907, S. 86), so ignoriert er andererseits, daß Browne in derartigen Erscheinungen einen desto sprechenderen Beweis für die Zähigkeit erblickt, mit der sich gewisse Ideen und Systeme im Orient behaupten und als endemische bei gegebenem Anlaß

[1]) Als Behā'ī hat Dreyfus ein Interesse daran, die Singularität des Bābismus bezw. Behāismus zu behaupten.

epidemisch auftreten (ibid. und A Literary History of Persia I S. 100 f. 311). Es handelt sich uns daher nicht um tatsächlich kaum nachweisbare äußere historische Zusammenhänge zwischen den beiden Sekten, sondern um ihre Artgleichheit. Sie scheinen mit gleicher innerer Gesetzmäßigkeit aus dem gleichen (wesentlich hellenistisch befruchteten) Boden erwachsen zu sein.

Es ist bezeichnend, daß Faḍl Allāh bei Isḥāq Efendī als Ḳarmaṭe d. h. als Zugehöriger der ismā'īlitischen Sektengruppe gilt (T. Ḥ. S. XIII), obgleich er wie der Bāb aus dem Zwölferschī'itismus kommt (ib. S. XVI). Stellt Jacob (Bektäschijje S. 16 f.) die Bektäschī wegen ihrer ultraschī'itischen 'Alīverehrung, ihrer synkretistischen Neigung, Christus mit 'Alī gleichzusetzen, und ihrer Mißachtung alles äußeren Kultus, mit den Ḳyzylbasch und 'Alī-Ilāhī in eine Gruppe zusammen und konstatiert von hier aus zahlreiche Beziehungen zu den Jezīdī, Bābī und Nuṣairī, so weist Riżā Tevfīḳ (T. Ḥ. S. 307 ff.) darauf hin, wie das System des Faḍl Allāh durchaus auf demselben Prinzip der Theophanie (er nennt es épiphanie) aufgebaut ist, wie die ismā'īlitischen Religionsbildungen und ihre Verwandten, wobei er speziell auf die Drusen zurückweist. Tatsächlich liegt hier eine Verwandtschaft vor, die sich ebenso in der Lehre von der prophetischen Offenbarung und ihrer Geschichte wie in den Lehren von Gott und Welt und vom Menschen und seiner Erlösung ausprägt. Am deutlichsten jedoch stimmen Ḥurūfī und Bābī in ihren diesbezüglichen Lehren überein.

Der Anspruch des Faḍl Allāh war derselbe wie der des Bāb. Er will eine Repräsentation des Demiurgen sein, den er als den logos Gottes im Sinne des schöpferischen Wortes beschreibt. Das Wort (amr) ist — so beschreibt Riżā Tevfīḳ die Lehre Faḍl Allāhs auf Grund der von Huart publizierten Manuskripte und unter überzeugender Vergleichung mit der Logoslehre des Plotin — die erste und für die Welt konstitutive Potenz Gottes, die in dem Menschen als dem Mikrokosmos am vollkommensten in die Erscheinung tritt (sein Leib heißt hier die Form Gottes, haikalu' llāh — vgl. ob. S. 98 — und die heiligen Zahlen 12, 7, 28 u. a. werden in seinen Gliedern, seinem Gesicht und seinen Zähnen wiedergefunden). Stärker als im Bābismus, wo die Theorie von der Immanenz des logos in der Welt und im Menschen als der Krone der Schöpfung ebenfalls vorliegt, wird von Faḍl Allāh der gottheitliche Charakter des Menschen und die Immanenz im Gottesbegriff betont. Daß jedoch kein prinzipieller Unterschied vorliegt, zeigt eben die Übereinstimmung in der Postulierung und der Beschreibung des Propheten. Er ist der vollkommene Mensch (z. B. T. Ḥ. S. 55), der Meister des Sinai (ib. vgl. ob.

S. 20 A. 1; 101), der „Punkt der Schöpfung, aus dem alle Kreaturen hervorgehen und zu dem sie alle zurückkehren“ (Jacob, Bektaschijje S. 39, 49; Br. 1898, S. 84; vgl. ob. S. 21f. 32f. 68)[1]. Auch hier hat der Ausdruck nuḳṭa ebensowohl eine kosmologische wie eine soteriologische Beziehung. Aus dem Punkt entwickeln sich die Buchstaben und das Alphabet, die den logos als das Prinzip alles Geschaffenen konstituieren. Seine besondere Offenbarung jedoch findet er in den heil. Büchern der Propheten, zuletzt also im Ḳorān. Nun lassen sich auch sämtliche Buchstaben dieser Bücher auf den Punkt zurückführen, der in dem Punkt unter dem bā, dem ersten Buchstaben der ersten Sūre des Ḳorans wiedergefunden wird (Br. 1898, S. 84; vgl. ob. S. 25. 86). Der Anspruch des Faḍl Allāh ging nun dahin, als die Erscheinung des nuḳṭa d. h. des idealen logos allen Buchstabenreligionen gegenüber die ideale Religion zu bringen, den Geist, der sie als ihr geheimer Sinn (maʿnā; vgl. ob. S. 45 mit A. 1) belebt. In diesem Sinne nennt er sich in deutlicher Analogie mit dem späteren Bābismus Ḥaḍrat i ṣāḥib i bajān (Seine Hoheit der Meister der Erklärung Br. 1898, S. 70. 87) und heißt fātiḥu 'l-bāb (Öffner der Türe, ib. S. 63) und bringt er die Eine Religion des Mahdī[2]. Ausdrücklich wird das politische Mahdīideal in dieses theosophische umgebildet, z. B. Maḥrem nāme Kap. 16, T. H. S. 63ff.: der Mahdī bringt nicht das Schwert und dschihād — obgleich dies als sekundäre Auswirkung seiner Religion hier noch ausdrücklich belassen wird —, sondern er wirkt mit der Feder und seine inspirierte Auslegung des Geheimsinns der früheren Religionen ist sein einziges Zeichen (āja). Er kennt das Urbuch (umm al kitāb) und offenbart es. So faßt z. B. das Alexanderbuch (T. Ḥ. S. 151 ff.) das ḥurūfische Bekenntnis dahin: „Das Wort „Gottes ist Führer und Mahdī, aber es ist dies durch die Rede „des Faḍl Allāh. Wenn du verstündest das: „Bei ihm ist die „Kenntnis des Buches“[3]! Er zeugt gegen alle am Tage der Ab„rechnung. Alles, was in der sichtbaren Welt verborgen liegt, ist „durch das Dschāvidān nāme offenbar gemacht“. (Br. 1898, S. 64). Tatsächlich haben die Ḥurūfī nicht nur den Ḳorān durch allegorische Auslegung für ihre Ideen in Anspruch genommen (speziell als Textbuch für die Buchstaben- und Zahlenmystik), sondern auch das A. und N. T. und haben speziell die Evangelien

[1]) Der Ausdruck nuḳṭa für ʿAlī bezw. Faḍl Allāh tritt bei den Ḥurūfī wie beim Bāb mit Beziehung auf den Punkt des b im Bismillāh auf und neben der Formel: „Der erste Punkt der Offenbarung“ findet sich hier die andere: „Der erste Punkt der Rechtleitung“.

[2]) Wie an diesem Punkt die Anknüpfung an gewisse schīʿitische Traditionen zutage tritt, vgl. ob. S. 88.

[3]) Vgl. dazu speziell Behā's gleichen Anspruch im Brief an den Schāh (s. ob. S. 104).

daraufhin untersucht (Br. 1898, S. 86). Es ist nicht Zufall, daß Faḍl Allāh sich dabei besonders zu Ev. Joh. 1 hingezogen fühlte und sich mit dem dortigen Logos identifizierte (ib.). Neben der allegorischen Schrifterklärung zum Zweck des Nachweises, daß die neue Religion die Erfüllung aller voraufgehenden ist, steht der Kampf gegen den Buchstaben ihrer Gesetze und die Aufhebung des Kultus (Br. 1898, S. 71 ff.). Erst vor einigen Jahren noch haben sich die Schüler des Lyzeums in Galata Serāi für Bektāschī erklärt, um sich von den fünf kanonischen Gebeten dispensieren lassen zu können (RMM a. a. O. S. 240) und die Bektāschī kennen tatsächlich außer einer Beichtversammlung und einer dem Abendmahl nachgebildeten Kommunion, wie sie sich ähnlich auch bei den Ḳyzylbasch findet, keinen Kultus. Ist hier die Verwandtschaft mit dem Bābismus augenfällig — vgl. ob. S. 112f. —, so findet sich im ursprünglichen Ḥurūfismus selbst eine Parallele zu der antinomistischen Bewegung des Muḥammed ʿAlī von Bārfurūsch (vgl. o. S. 48). Browne teilt (1898, S. 74 f.) folgende Stelle aus dem Istiwā nāma des Ghijāth ud dīn (vgl. dazu Z.D.M.G. Bd. 51, S. 12) mit: „Das Paradies besteht in der Erkenntnis und die Hölle „in der Unwissenheit [vgl. ob. S. 50f.] Seit wir die 32 Buchstaben „kennen und unser eigenes Sein und alle Dinge, sind alle Dinge „Paradies für uns. Es gibt da kein Gebet und Fasten mehr, keine „Reinheit und keine ungesetzlichen Dinge. Alles ist erlaubt. Diese „Dinge sind Verpflichtungen und das gibt es im Paradiese nicht. „Das Paradies ist diese Welt mit der Kenntnis der Wisssenschaft „von den Buchstaben und der Erklärung (bajān) des Offenbarers (Heil „sei seinem Namen!) Wir sagen, wir sind im Paradies und deshalb „gibt es keine Verpflichtung. Aber der Stellvertreter Gottes entschied dahin, daß die Gebetsriten vollzogen werden sollen.“ Scheint sonach Faḍl Allāh selbst wie die Stifter des Bābismus und Behāismus das Prinzip der Opportunität hochgehalten zu haben — wie ihre Sekten auch die Anwendung des Ketmān teilen —, so gab es nach diesem Berichterstatter in der von Faḍl Allāh wachgerufenen Bewegung (speziell in Schirwān, Chorāsān, Luristān, Tabrīz u. a. O.) Radikale, die erklärten: „den Eingeweihten gehört alles in der Welt und jeder nehme, so viel er an sich reißen kann!“ und hier erscheint dann zugleich aller Kultus aufgehoben.

Hängt an diesem Punkt der Ḥurūfismus deutlich mit dem Ultraschīʿitismus zusammen und tritt tatsächlich im ketmān der Sekte ʿAlī an die Stelle des Faḍl Allāh (Br. 1907, S. 538; vgl. Jacob, Beiträge S. 33: „Der, den sie Muḥammed genannt haben, war kein anderer als ʿAlī; eine andere Gottheit gibt es nicht“), so unterscheidet die esoterische Lehre der Ḥurūfī genauer drei Offenbarungsstufen: (1) die der religionsstiftenden Propheten bis Muḥammed, (2) die der Heiligen (valī), die mit ʿAlī beginnt

und bis an den zwölften Imām reicht, (3) die der Theophanien, die Stufe der Gottheitlichkeit, auf der sich die zweite Stufe vollendet (wie diese selbst die Vollendung der ersten ist) und die mit Faḍl Allāh als der ersten Theophanie in einer Reihe von solchen einsetzt (T. Ḥ. S. 34). In diesem Sinn ist er zugleich die Wiederkehr der früheren Propheten (ib. S. 32) und die volle Entfaltung ihres gottheitlichen Wesens. In letzterem Sinne nennt sich Faḍl Allāh den „Vater, der das Wesen (d. h. der innere Sinn) des logos ist" (ib. S. 271, Br. 1898, S. 81; vgl. ob. S. 107 m. A. 2). Genau wie der Bāb lehrt er ferner in diesem Zusammenhang, daß alle Propheten die ganze Wahrheit besaßen, aber sie nur in Anpassung an ihre Zeit, also verhüllt, lehren durften und als Erzieher des heranreifenden Menschengeschlechts stets von ihrer Zeit verlacht und verstoßen wurden (ib. S. 258; vgl. ob. S. 43. 85). Auch in der Bestimmung der prophetischen Natur im Verhältnis zur menschlichen und göttlichen herrscht zwischen beiden Sektenstiftern volle Übereinstimmung, indem auch hier der Prophet nicht eine Inkarnation (ḥulūl), sondern ein Spiegel der Gottheit heißt (ib. S. 262; vgl. ob. S. 41 und als der vollkommene Mensch über das unmittelbare Wissen verfügt, das auch hier in ausdrücklichen Gegensatz gegen das Schulwissen gestellt ist (T. Ḥ. S. 55; S. 37: der Prophet muß von Hause aus ungebildet sein; vgl. ob. S. 31).

Auch in der Erlösungslehre und im Frömmigkeitsideal stimmt der Ḥurūfismus mit dem Bābismus überein (vgl. ob. S. 37 ff.). Das Heilsziel ist bei Faḍl Allāh und den Bektāschī das fanā, das Aufgehen im absoluten Sein (T. Ḥ. S. 251), das Gottschauen (dīdār) und die Hinwendung zur Einheit (vaḥdet) unter Abkehr von der Vielheit (kesret), die speziell im Ego gesucht wird (Selbstsucht, benlik) (vgl. Jacob, Bektaschijje S. 45). Ḥusein ibn Manṣūr al Ḥallādsch gilt auch hier als das Urbild der Frömmigkeit (T. Ḥ. S. 272). Von Nesīmī, einem der berühmtesten älteren Ḥurūfīmärtyrer († 820 H., türkischer Dichter, vgl. Br. 1898, S. 62. 67 f.) heißt es: „Nachdem er mit göttlicher Liebe erfüllt worden war, brachte er endlich Faḍl Allāh al Ḥurūfī seine Verehrung dar und wurde immer kühner in seiner Rede von den göttlichen Geheimnissen, dem mystischen Weinbecher . . und brachte Worte hervor, die äußerlich gotteslästerlich, innerlich mystisch waren." Auf Veranlassung der ʿUlemā von Aleppo zum Tode verurteilt, bekannte er öffentlich: „Seit mir geholfen ist (Wortspiel mit: „seit ich Manṣūr [gleich] geworden bin) durch die Wahrheit [ḥaḳḳ d. h. Gott, hier Faḍl Allāh], sage ich immer: ich bin die Wahrheit (ana'l ḥaḳḳ)". Die Martyriumsfreudigkeit und Märtyrerverehrung spielt in der ḥurūfischen Bewegung eine ähnliche Rolle wie in der bābistischen (vgl. Br. 1898, S. 87 und Jacob, Beitr. S. 28 u. 32) und hier wie dort ist die Frömmigkeit von der mystischen Liebe zum Stifter als einer Theo-

phanie bestimmt. Der Tod bedeutet die endliche Befreiung der Seele von der Materie und ihre Rückkehr in die Gottheit, mit der sie ihrer Natur nach eins ist, nachdem sie dies bereits in der Verbundenheit mit der Theophanie auf Erden erlebt hat. Wie im Bābismus wird daher das Erscheinen der Theophanie als ein Akt der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gewertet (T. Ḥ. S. 273). Die Seelenwanderung wird ebensowenig gelehrt wie im Bābismus; es bleibt auch hier nur bei der Lehre von der Wiederkehr der Erscheinungen auf Grund der spätgriechischen Lehre von der Rotation des Weltgeschehens (vgl. T. Ḥ. S. 21 f. 32 f. 249). Die Askese wird zusammen mit dem Kultusgesetz abgelehnt (Jacob, Bektaschijje S. 44) und der antinomistische Grundzug zeitigt auch hier ein soziales Reformprogramm, das die Gleichheit von Herr und Knecht, von Mann und Weib proklamiert (T. Ḥ. S. 65 f.) und sich in der Zulassung der Frauen zu den Versammlungen, in der Freigebung des Schleiers und in der Ehereform (Einschränkung der Scheidung und der Vielehe) enge mit dem Bābismus berührt (Jacob, Bektaschijje, S. 37).

Diese Vergleichung genügt, um zu zeigen, daß sich der Bābismus in der gesamten ultraschīʿitischen Sektengruppe mit keiner Bewegung so nahe berührt wie mit der ḥurūfischen.

Anhang II.

Verwandte Erscheinungen im indischen Islām.

Die Sekte der Behā'ī hat gewisse Parallelen in Indien, wo der Islām im Zusammentreffen einerseits mit dem Hinduismus, andererseits mit der englischen Kultur ebenfalls an einigen Punkten über sich selbst hinausgegangen ist. Es handelt sich hierbei um die bereits aus dem 15. Jahrh. stammende Sekte der Sikhs im Pendschāb, sowie um die erst aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts stammenden Sektenbildungen der Aḥmedijja und der Sejjid Aḥmedī, ebenfalls im Nordwesten Indiens. In verschiedener Richtung sind diese Parallelen lehrreich.

1. Der Sikhismus — wissenschaftlich erschlossen von Trumpp seit dessen Übersetzung des in Amritsar aufbewahrten Kanons „The Ādi Granth or the Holy scriptures of the Sikhs", London 1877, vgl. Trumpp, Die Religion der Sikhs, Leipzig 1881; vgl. ferner Pincott „Sikhism" in Hughes, Dictionary of Islam 1888 S. 583 ff., wo erstmalig die Sikhhandschriften in der India Office Library verarbeitet sind, Cabaton, Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme RMM April 1908, S. 681 ff., das neue große Werk von M. A. Macauliffe, The Sikh Religion (6 Bde., Oxford 1910), bezw. die Berichte darüber bei Goldziher, Vorlesungen über den Islam S. 309 und J. Vinson, La Religion des Sikhs in RMM Sept. 1910, S. 361—411 — stellt eine unter den Jats im Pendschāb eingebürgerte Synthese von Islām und Hinduismus dar. Die Botschaft seines ursprünglichen Stifters, des Webers Kabīr (ar. = der Große), wohl eines geborenen Muhammedaners, der um das Jahr 1500 gelebt hat, war: der Gott der Hindu und der Muhammedaner ist derselbe. Sein Lehrer Rāmānanda hatte bereits eine Vischnusekte begründet, in der die Reinheitsgesetze und aller Kultus aufgehoben waren. Im helleren Licht der Geschichte steht erst der von den Sikhs (sikh = Schüler, sanscr. çikshya) als ihr erster guru (sanscr. = Lehrer) göttlich verehrte Jünger des Kabīr, Nānak (1469—1538 D.), der, von Geburt Hindu, unter den aus Irān eingedrungenen Muhammedanern in der Gegend von Lahore im Ṣūfismus aufgewachsen ist und sein Leben lang als Muhammedaner galt. Er soll zum Islām übergetreten und bereits die Wallfahrt nach Mekka hinter sich gehabt haben, als er im Alter von 33 Jahren mit der Botschaft auftrat: „Es gibt weder Hindu noch Muhammedaner". Er kam aus der ṣūfischen Schule der Fakire zu Sultanpur. Statt seines Sohnes bestimmte er seinen Lieblingsschüler

Angada zum Nachfolger im prophetischen Amt des guru und diesem folgten 8 weitere guru, bis der zehnte den Kanon zum „ewigen guru" bestimmte, indem er ihn durch das „Buch des zehnten guru" ergänzte. Hier ist der von Kabīr und Nānak aufgehobene dschihād wieder zum Grundsatz erhoben, nachdem die Sekte seit ihrer politischen Konsolidierung unter dem vierten guru Ram Das († 1580), dem der Kaiser Akbar — selbst der Stifter einer Unionsreligion (vgl. Garbe, Kaiser Akbar, Tüb. Univ. Progr. 1910) — den Grund und Boden für die Stadt Amritsar geschenkt hatte, in Kampf mit dem Islām geraten war. — Pincott hat nachgewiesen, daß der Ṣūfismus das Bestimmende in der Sekte der Sikhs und ihrer Lehre ist. Aus ihm ging Nānak hervor und die älteren Guru trugen sich als ṣūfische Fakire mit den Rosenkränzen für das ḏikr, wie alte Abbildungen zeigen. Einiger buddhistischer Einschlag versteht sich bei der alten Berührung von Ṣūfismus und Buddhismus an der nordwestlichen Grenze Indiens (vgl. Nicholson, The Origin and development of Sufiism JRAS 1906, S. 303 ff.) von selbst.

Die beiden Hauptdogmen der Sikhs sind die Einheit Gottes im pantheistischen Sinne (s. o. S. 23) und die Unentbehrlichkeit eines unfehlbaren Guru. „Im Anfang war der wahrhaftige „Eine. Wisse: es gibt zwei Religionen (Islām und Hinduismus), „aber nur Einen Herrn. Er hat alles geschaffen und alles dazu be„stimmt, wieder unterzugehen. Du, Hari — Harihara, „der höchste „Gott", ist im Vischnuismus eine Verschmelzung von Vischnu und „Çiva (Tiele a. a. O. S. 259); daneben treten andere auf, mit Vorliebe „Allāh und Khudā [vgl. o. S. 168 Anm. 1] — weißt und durch„dringst alles. Murmle, Seele, den Namen Hari, so schwinden „die Sünden. Du bist ich und ich bin du und ist kein Unter„schied; so ist Gold und Armband, Wasser und Woge. Durch den „vollkommenen Guru ist Haris Name in mir befestigt, Hari ist „mein Freund und König. Vereinige dich mit dem Herrn des „Alls. Der Guru ist der wahre Schöpfer, unter seinem Schutz „allein kommt man in Haris Haus. Ich gebe mein Leben be„ständig meinem Guru als Opfer hin. Vergeßt alles, denkt dem „Einzigen nach und laßt alle bösen Gedanken. Der Veda und „der Ḳorān bezeugen es: Der König Nānak ist offenbar geworden" (Aus dem Ādi Granth, s. Cabaton a. a. O. S. 719). Der Gottesbegriff ist der ṣūfische, wie er dem indischen nahe verwandt ist, zumal wo das Brahmā maskulinisch gefaßt ist. Gott ist der Unsichtbare, Unerreichbare, Unendliche. In die Erscheinung tritt er in seiner ersten Emanation, dem Demiurgen, der die Einheit von Geist und Stoff darstellt und das hintergründige Sein der Welt, die als Erscheinungswelt (Vielheit) Täuschung (māyā) ist. Auch hier wird die Gottheit mit Vorliebe unter der ṣūfischen

Metapher des Lichtes angeschaut; sowohl in kosmologischer wie in anthropologischer Richtung. Die Seele des Menschen ist ein Lichtstrahl aus Gott. Ihre Unreinheit stammt aus der māyā. Ebenso wird die ṣūfische Lehre von der Entwickelung des Geistes durch die Reiche der Natur über den Menschen zur Gottheit und die entsprechende Heilslehre von der „Rückkehr" ins Absolute in der Erkenntnis seiner Identität mit ihm gelehrt. Neben der Erkenntnis steht auch hier die Tugendübung mit der persischen Dreiheit von Gesinnung, Rede und Tat und der ṣūfischen Hervorhebung der Geduld.

Der Guru stellt beide, Erkenntnis und Tugend vollkommen dar, er ist „der „Vollkommene" im Sinne des Ṣūfismus. Er wird als Manifestation des göttlichen Geistes verstanden. Als solche erweist er sich in geoffenbarter Rede („Verse") und Gedankenlesen. Er hat als der unmittelbare Mittler zwischen Gott und dem Volk Anspruch auf absolute Geltung und Autorität. In der Berufungsvision sagt Gott zu Nānak: „Wer deinen „Namen annimmt, soll durch mich glücklich werden. Wahrlich, „ich habe dir meinen eigenen Namen gegeben" (Pincott a. a. O. S. 585). Der Kultus setzt sich aus Rezitationen aus dem Ādi Granth, Meditationen und privatem Gebet (beim Aufstehen und Abendessen sowie vor der Arbeit) zusammen. Waschungen und Almosen treten als Religionsgesetz bereits in der Berufungsvision des Nānak auf.

Die praktische Spitze des Sikhismus ist nun ebendieselbe wie im Behāismus. Es ist die (ṣūfische) Botschaft von der Irrelevanz des Unterschieds der Religionen gegenüber einer pantheistischen Mystik, der zugleich praktische Folge gegeben wird. Die Gleichheit aller Menschen vor Gott ohne Unterschied der Konfession und der Rasse wird verkündigt. Von hier aus hat Nānak den dschihād und die indische Kaste gleicherweise aufgehoben. Die „Religion der Einheit" kommt auch bei ihm in der Tischgemeinschaft bisher Getrennter zur Darstellung (Cabaton S. 700f.).

2. Die Sekte des im Jahre 1889 in Pendschāb als Mahdī aufgetretenen Mīrzā Ghulām Aḥmed von Ḳādiān, — vgl. RMM Dez. 1906, S. 533ff.: Houtsma, Le mouvement religieux des Ahmadiyya aux Indes anglaises, Mitteilungen eines Muhammedaners aus der Umgebung des Ghulām Aḥmed an den Vorsteher der muhammedanischen Hochschule in Kalkutta, Denison Roß; MRW Okt. 1907: Sirādsch uddīn — Lahore, Mīrzā Ghulām Aḥmed, a false Messiah of Islam; vgl. auch Arnold XII Oriental. Kongr. 1899, III, 1 S. 139ff.; Richter, Indische Missionsgeschichte, S. 429f; Goldziher, Vorl. ü. d. Isl. S. 313f. — bietet von anderer Seite eine interessante Parallele zu der Verkündigung des Behā Allāh

und des Bāb. Hier ist das Mahdīideal unter nachweisbarem Einfluß der Kulturbewegung aufgeweckt und zugleich ins Geistige umgedeutet.

Der nunmehr 70jährige indische Muhammedaner Ghulām Aḥmed residiert als Mahdī in seiner Heimatstadt Ḳādiān im Distrikt Gurdaspur im Pendschāb und ist ein begabter, theologisch und sprachlich gebildeter Mann aus guter Familie. Er ist in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch die englischen Missionen im Pendschāb mit dem Christentum bekannt geworden und hat sich nach schweren inneren Auseinandersetzungen, besonders auch mit der biblischen Literarkritik, gegen dasselbe entschieden. Er stellte nun der Mission des Christentums, in der er den Antichrist erkannte, die Mission des Islāms entgegen. Während er die christlichen Dogmen vom Versöhnungstod und der Auferstehung Christi zu widerlegen suchte, indem er darüber schrieb, daß sich in der Khān Dschārstraße zu Srinagar (Kaschmīr) das Grab Jesu befinde und mit dem nach einem sonst unbekannten Heiligen Jūz-Āsaf benannten Grabe, das übrigens wahrscheinlich buddhistischen Ursprungs ist, identisch sei und daß Jesus somit nach seinem Scheintod nach Indien gekommen und hier gestorben sei, proklamierte er gleichzeitig sich selbst als den Mahdī, in dem sowohl Muḥammed als Jesus wiedergekommen seien. Diese Wiederkunft wird genau als radsch'a gefaßt: „Wie Johannes der Täufer die Wiederkunft „des Elias ist in dessen Geist und Kraft (Ev. Luk. 1,17), so bin „ich der Mahdī in Geist und Kraft Christi." „Wie sich zwei Erbsen gleichen", gleicht hiebei der geistliche Charakter des einen dem andern (t. t. burūz, arab. = Erscheinung). Nicht Seelenwanderung, sondern Rückkehr der Art wird gelehrt. Dabei begegnen wir hier derselben Spiritualisierung des Mahdī wie im Bābismus. Mit großem Nachdruck wird der hl. Krieg (dschihād) abgelehnt. Die Traditionen, die ihn mit dem Mahdī der Endzeit in Verbindung bringen, sind erdichtet und nichtig gegenüber der Tradition: „Es ist kein anderer Mahdī als der Messias und er wird den heiligen Kriegen ein Ende machen" (sechste Traditionssammlung des Tirmiḏī † 279 H.). Auch „die Zeichen des Mahdī" sind geistlich zu verstehen. Wie im Bābismus erweist sich hier der Mahdī durch sein wunderbares Wissen, das in der von Ghulām Aḥmed besonders gepflegten Weissagung und in der geläufigen Hervorbringung inspirierter „Verse" in vollendetem Arabisch erscheint, sowie durch seine wunderbare geistliche Macht als Religionsstifter (RMM a. a. O. S. 561). Jedes Jahrtausend hat seinen Religionsstifter, der je die Wiederkunft seiner Vorgänger bedeutet und in den messianischen Weissagungen derselben angekündigt ist. Jetzt stehen wir im siebenten Jahr-

tausend, Ghulām Aḥmed ist als Mahdī der siebente abschließende Weltheiland, in dem die Messiaserwartungen aller Religionen, sowohl der Muhammedaner wie der Christen und Juden erfüllt sind. (Hiezu vgl. o. S. 16, unt. 54). Zugleich wird hier auf den Hinduismus Rücksicht genommen; Ghulām Aḥmed bezeichnet sich als den jüngsten Avatār der Gottheit. Die neue Universalreligion wird als eine neue positive Offenbarung gefaßt: „Das verschlossene Tor der Offenbarung hat sich wieder aufgetan" (a. a. O. S. 564) — eine deutlich an den Bābismus anklingende Redewendung.

Auch in ihrer praktischen Ausgestaltung tritt die Botschaft des Ghulām Aḥmed als eine indische Parallele neben den Bābismus. Es ist das Prinzip der religiösen Toleranz, das auch hier im Zusammenhang mit der Kulturbewegung zum Durchbruch im Islām kommt und, da es ihm widerstreitet, zu einer übergreifenden Religionsstiftung im Rahmen einer muhammedanischen Sekte führt. Ghulām Aḥmed geht als Prophet der Toleranz im Gegensatz gegen die Lehre vom dschihād mit der englischen Regierung des Landes zusammen, die sich gerne auf ihn stützt und bei der er sogar mit einem Toleranzantrag gegen die vermeintlichen Übergriffe der christlichen Missionare vorstellig geworden ist (a. a. O. S. 571). Der Charakter der Sekte in seiner muhammedanischen Bedingtheit, speziell ṣūfischer Richtung und in seiner Verwandtschaft mit dem Bābismus geht am kürzesten aus den 10 Geboten hervor, die Ghulām Aḥmed seiner Sekte im Sinne der Derwischorden gegeben hat: 1) Der monotheistische Glaube mit Verbot jeglichen schirk's, 2) Verbot der Lüge, des Ehebruchs, der bösen Lust und des Widerstands gegen die Staatsgewalt, 3) Die Gebetszeiten und das ḏikr, 4) Verbot, irgend jemand tätlich oder auch nur mit der Zunge ein Leids zu tun, 5. Geduld und Gottvertrauen im Leiden, 6) Wandel nach Muḥammeds Vorbild, speziell im Verleugnen der sinnlichen Lust (!), 7) Demut, 8) Unbedingte Hingabe an den Islām unter eventueller Zurücksetzung von Besitz, Ehre und Familie, 9) Wohlwollen gegen alle Lebewesen und die ganze Menschheit, 10) Unbedingte Treue gegenüber dem Meister der Sekte auf Grund des Treueids (baiʿat. Man sieht, wie sich hier Toleranz und Fanatismus begegnen und daß hier für eine geschichtliche Religion gekämpft wird. Die Front ist jedoch eine andere als im Bābismus. Während dieser in den Kampf gegen den Islām getrieben wurde und sich zum Christentum positiv zu stellen sucht, ist die Bewegung der Aḥmedijja aus dem Kampf gegen das Christentum hervorgegangen und arbeitet bewußtermaßen für den Islām. Die Zuversicht, daß sich ihre Sache, die Religion des Mahdī und der Endzeit in Bälde durch-

setzen werde, ist bei beiden Sekten gleich lebhaft. Ghulām Aḥmed hat sich ebenfalls nicht nur an die englische Regierung an Ort und Stelle, sondern auch an die Königin Viktoria selbst in einem Sendschreiben gewandt und betreibt seine Propaganda ebenso energisch, wie Behā Allāh.

Nachdem er schon im Jahre 1880 in einer Schrift Barāhīn-i Aḥmedijja mit seinem Programm hervorgetreten war, erklärte er sich am 4. März 1889 offen als der Mahdī und sammelte namentlich unter den von europäischer Bildung beeinflußten Muslimen seines Wirkungsgebietes einen Anhang um sich, dessen zahlenmäßige Stärke aber aus demselben Interesse heraus wie im Bābismus und noch dreister als dort (vgl. ob. S. 158f.) übertrieben wird. Während der Zensus vom Jahre 1901 für das Pendschāb nur 1113, für die Bombaypräsidentschaft 11087 erwachsene männliche Aḥmedijja angibt, geben sie sich selbst auf 300000 an. „Bisher (1907) soll es die Gemeinde des neuen Mahdī auf 70000 Seelen gebracht haben" (Goldziher a. a. O. S. 315). Ghulām Aḥmed ist ein fruchtbarer Schriftsteller. In Ḳādiān unterhält er zwei Zeitschriften, deren eine „The Review of Religions" englisch redigiert wird. Auch hier also eine Propaganda in die nichtorientalische Welt. In eigener Druckerei hat er ferner mehr als 60 theologische Schriften in arabischer, persischer und Urdūsprache herausgegeben. Ferner unterhält er zwei höhere Schulen für die Kinder seiner Anhänger. Er ist seit seinem Auftreten exkommuniziert und wird vom Islām heftiger befehdet als von der christlichen Mission, gegen die er sich in Religionsgesprächen und Schriften vorzüglich wendet. Die entscheidenden Auseinandersetzungen haben in den Jahren 1885 und 1893 stattgefunden. Auch hier finden wir die Anwendung von Gift und Dolch im Dienst des Propheten, um seiner Verfluchung bestimmter Gegner und der Prophezeiung ihres Endes nachzuhelfen, obwohl auch dieser Prophet den Fanatismus ausdrücklich verurteilt und bestrebt ist, in seinen Anhängern einen kulturfreundlichen Geist zu wecken.

Daß auch diese Bewegung durch die Kulturbewegung wachgerufen ist, zeigt sich u. a. darin, daß unter den Zeichen der Endzeit des Mahdī außer gewissen siderischen und tellurischen Erscheinungen (bes. einer Sonnen- und Mondfinsternis im Ramaḍān 1894), auf deren Übereinstimmung mit gewissen Traditionen hier größerer Wert gelegt erscheint, als im Bābismus, die Verdrängung des Karawanenverkehrs durch die Eisenbahnen und das Überhandnehmen der Religion des Kreuzes auftreten.

Zuletzt sei noch auf die Übereinstimmung hingewiesen, die in der Regelung der Nachfolge zwischen den Sekten des Behā Allāh und des Ghulām Aḥmed besteht, indem sie auch hier zuerst an einen seiner Söhne übergehen wird, der gleichfalls

göttlich inspiriert sein wird, und nach diesem an ein Kollegium, das sog. ṣadr-andschuman-i-Aḥmedijja (a. a. O. S. 576). Die Zeremonie des baiʿat, die die Sekte im Unterschied vom Bābismus aufweist, kann jedem Mitglied geleistet werden.

Ghulām Aḥmed bezieht sich mit Vorliebe auf den Sikhismus zurück, mit dem seine Bewegung eine innere Verwandtschaft hat.

3. Der sog. Neuislām der Sejjid Aḥmedī[1]), die sich nach dem Begründer des muslimischen College in Aligarh (1878), Sir Sejjid Aḥmed Chān († 1898) nennen und von den Gegnern auch Naturī oder Naitscharī (aus dem englischen nature!) genannt werden, ist dem Behāismus verwandt, sofern er eine Synthese des Islāms mit der abendländischen Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft anstrebt und den Islām (unter angeblichem Rückgang auf den Ḳorān im Gegensatz zu seiner späteren Entwicklung) im Sinne des theistisch schillernden neuhinduistischen Pantheismus unter der Losung „Islām ist Natur und Natur ist Islām" konstruiert. Und wie der Gottesbegriff ist auch die Lehre vom Propheten hier in ähnlicher Weise alteriert, wie im Behāismus und Bābismus. Das Wunder wird an ihm abgelehnt, er setzt sich innerlich durch. Jedoch geht diese Schule in der Rationalisierung des Islāms bedeutend weiter als der Bābismus. Die Inspiration wird hier als bloße religiöse Genialität gefaßt und der einzige Wahrheitsbeweis einer prophetischen Botschaft ist ihre Rationalität. Insofern ist der rationalistische Flügel der Behāʾī (s. o. S. 142 f.) dem Neuislām in Indien verwandt. Aber auch er ist gerade im Unterschied von einem derartigen unhistorischen Rationalismus (vgl. Goldziher, Die Rel. d. Isl. a. a. O. S. 131) dogmatisch auf den Glauben an die neuen Propheten des Bābismus festgelegt. Der indische Neu-Islām darf als eine Parallele zum Brahmo Samādsch angesehen werden und ist der theosophischen Bewegung aus Indien in ähnlicher Weise verwandt wie der Behāismus. Nicht nur die westliche Kultur, sondern auch das Christentum werden positiv verwertet. Jenes geschieht hier in einem dem bābistischen verwandten sozialen Reformprogramm (Hebung des weiblichen Geschlechtes, Reform des Schulwesens), dem die Zeitschrift „Mohammedan Social Reformer" dient. Dieses kommt in einer positiven Würdigung des Neuen Testamentes und der Person Christi zum Ausdruck. Endlich finden wir auch hier den Drang, international und interkonfessionell zu wirken (z. B. auf dem Religionsparlament, das 1909 in Kalkutta getagt hat).

[1]) Vgl. Goldziher, Die Rel. d. Isl. a. a. O. S. 131; Vorl. ü. d. Isl. S. 312; J. Richter, Indische Miss. Gesch. S. 428 f.; Sell, Ch. R. 1909, S. 480 ff.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Römer, bin am 8. Juli 1880 zu Pfrondorf bei Tübingen in Württemberg geboren als Sohn von Heinrich Römer, jetzt Pfarrer a. D. in Stuttgart, und Martha geb. Schinckel. Ich besuchte 1886—1888 die Volksschule in Großheppach bei Waiblingen, 1888—1893 die Lateinschule in Waiblingen, 1893—1898 das Karlsgymnasium in Stuttgart, 1898—1902 die theologischen und philosophischen Fakultäten der Universitäten Tübingen und Halle a. S. Unter meinen Hochschullehrern erwähne ich mit besonderem Dank die Herren Professoren DD Dr Dr Häring, †Hegler, Holl, Kähler, †Reischle, Schlatter, Seybold.

Nach dem ersten theologischen Dienstexamen trat ich 1902 in den württembergischen Kirchendienst, 1903—1906 lehrte ich als theologischer Hilfslehrer am Basler Missionsseminar, 1907 bis 1910 als Repetent am evang. theol. Seminar in Tübingen. Im W.-S. 1908/9 und S.-S. 1909 leitete ich im Auftrag der ev. theol. Fakultät die untere Abteilung des neutestamentlichen Seminars an der Universität und las im W.-S. 1908/9 über „Die Geschichte der deutschen Mission seit A. H. Francke." Im Sommer 1910 veröffentlichte ich die Studie: „Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland" (Basel).

Seit 1911 stehe ich wieder im Kirchendienst, zur Zeit als Stadtvikar in Kirchheim u. T.